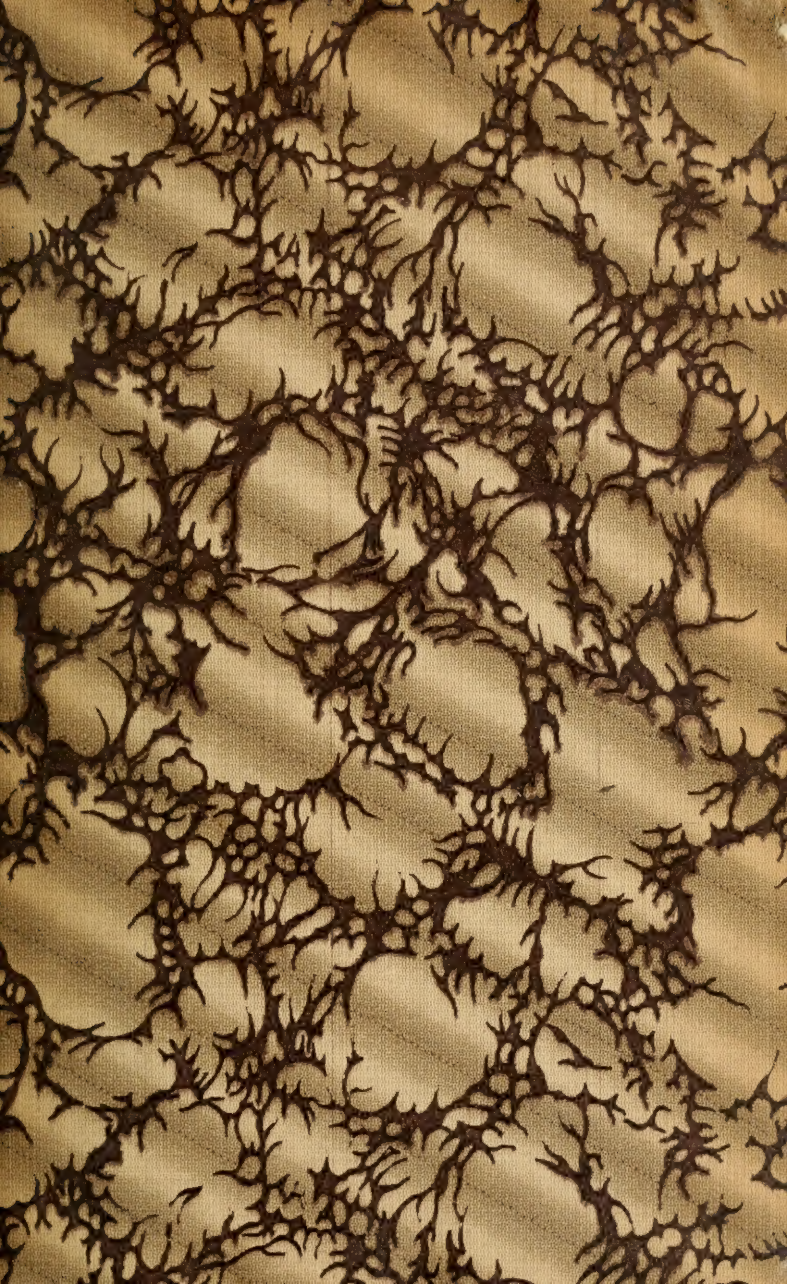

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 01309760 5


LIBRAIRIE E. DROZ
LIVRES D'ÉRUDITION
HISTOIRE LITTÉRAIRE
& PHILOLOGIE
25, RUE DE TOURNON, PARIS



BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

PRAGMATISME

ET

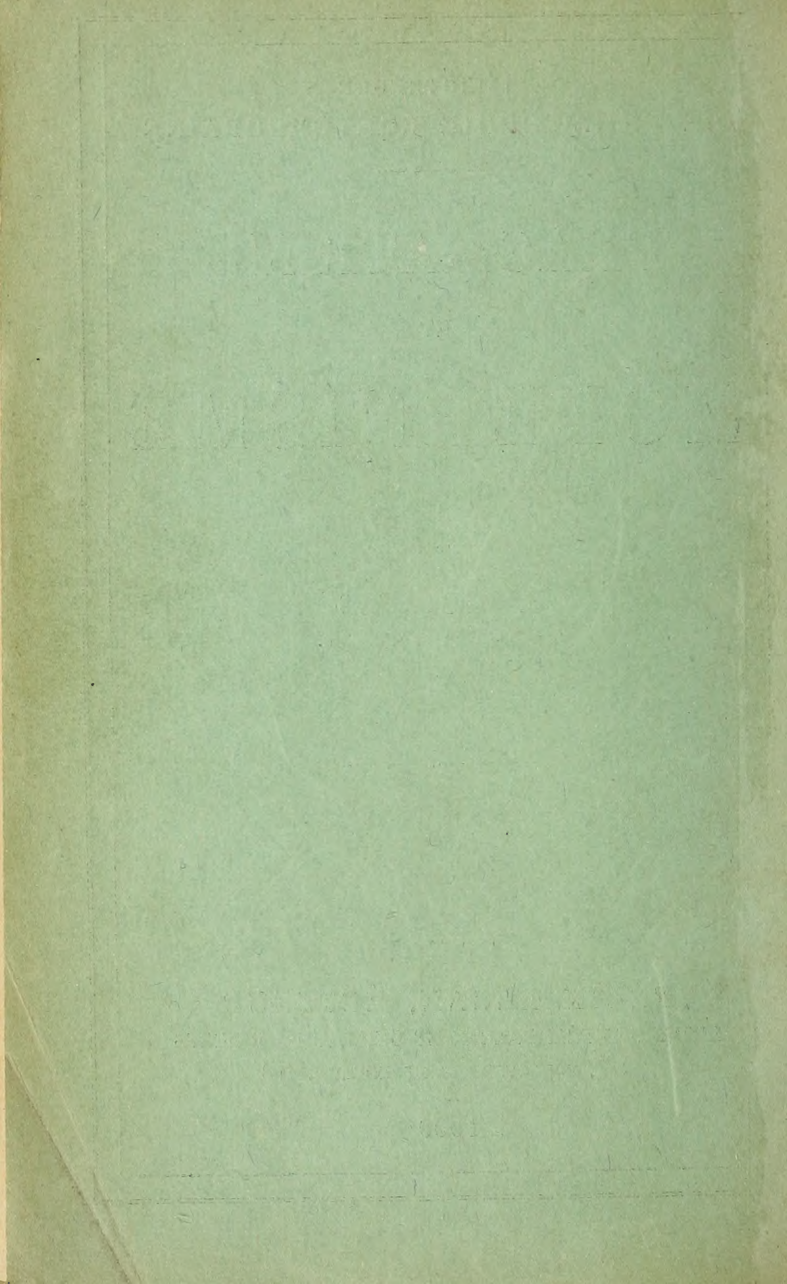
MODERNISME

PAR

J. BOURDEAU
Correspondant de l'Institut.

PARIS
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1909



PRAGMATISME

ET

MODERNISME

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

Socialistes allemands et Nihilistes russes, 2e éd. 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque d'histoire contemporaine.* **3** fr. **50**

L'Évolution du Socialisme, 1 vol. in-12 de la *Bibliothèque d'histoire contemporaine* (épuisé).

Socialistes et sociologues, 2e éd. 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* . . . . **2** fr. **50**

Pensées et fragments de Schopenhauer, publiés avec une introduction et des Notes par J. Bourdeau, 21e éd., 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* . . . . **2** fr. **50**

Les Maîtres de la pensée contemporaine, 5e éd., 1 vol. in-16 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine* **2** fr. **50**

LIBRAIRIE HACHETTE

La Rochefoucauld, 1 vol. in-16 de la collection « *Les Grands Écrivains* ».

Poètes et Humoristes de l'Allemagne, 1 vol. in-16.

LIBRAIRIE CALMANN-LÉVY

Mémoires de Henri Heine, publiés avec une introduction par J. Bourdeau.

PRAGMATISME

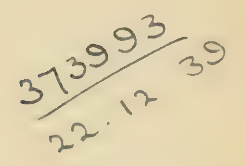
ET

MODERNISME

PAR

J. BOURDEAU

Correspondant de l'Institut



PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

LIBRAIRIES FÉLIX ALCAN ET GUILLAUMIN RÉUNIES

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—

1909

PRÉFACE

Ce livre qui s'adresse moins aux spécialistes qu'aux amateurs de passage, curieux des nouveaux courants d'idées, fait suite à un précédent volume, *Les Maîtres de la Pensée contemporaine* — Stendhal, Taine, Renan, Herbert Spencer, Nieztsche, Tolstoï, Ruskin, V. Hugo... — où nous avons cherché à caractériser la pensée de ces esprits dominants. S'ils se contredisent les uns des autres, nous n'en sommes point responsables. Comment la jeunesse contemporaine pourrait-elle arriver à l'unité et à l'accord lorsqu'elle reçoit de ses guides préférés des directions si opposées? Foi et scepticisme, brutalité, culte de la beauté, égoïsme, dévouement, stoïcisme, progrès, retour à la nature lui sont successivement présentés comme remèdes à son inquiétude par des penseurs qui se réclament également de la logique et de la raison.

Incertaine et égarée, la raison raisonnante n'apparaît-elle pas dès lors en maîtresse d'erreur ? Et les questions suprêmes, d'où dépendent le sens que nous donnons à la vie et qui influent sur nos façons d'agir, n'aboutissent-elles pas à cet aveu d'ignorance, de connaissance éternellement imparfaite, que Spencer désigne sous le nom d'*Agnosticisme* ?

Devant cette impuissance radicale de la pure raison, les philosophes américains, Peirce, W. James, nous proposent une nouvelle méthode, le *pragmatisme*, préconisée avant eux par la philosophie anglaise de Bacon à Stuart Mill, justifiée par Kant : soumettre les idées à l'expérience personnelle, les agir pour les connaître, les *vérifier* par les résultats pratiques. Familière de l'autre côté de la Manche et de l'Atlantique, cette méthode impliquerait toute une révolution dans les habitudes de l'esprit français si prompt, si précipité, si audacieux dans ses affirmations, plus porté à édifier des théories qu'à observer des faits.

Les *Maîtres* figurent un poteau indicateur de chemins divergents au carrefour d'une forêt obscure. Le pragmatiste explore ces voies contraires qu'on lui propose, constate où elles le mènent et ne se fie qu'à ce qu'il a lui-même éprouvé.

Le *modernisme* est une application du pragmatisme aux croyances religieuses.

Le *pragmatisme* conduit de même à de nouveaux procédés en médecine. Nous devons à l'obligeance de M. le Dr Rénon de reproduire un article sur ce sujet si important.

Nous exprimons pareillement notre gratitude à M. André Chaumeix, dont nous donnons en appendice un exposé lumineux de la philosophie profonde de M. Bergson, exposé paru en feuilleton, de même que les chapitres de notre livre, dans le *Journal des Débats*. M. Bergson, qui introduit l'expérience psychologique en métaphysique, est un précurseur du pragmatisme.

Octobre 1908.

PRAGMATISME
ET
MODERNISME

PREMIÈRE PARTIE

AGNOSTICISME

I

L'AGNOSTICISME EN MÉTAPHYSIQUE
EMMANUEL KANT

Le centenaire de Kant a été célébré à Kœnigsberg le 12 février 1907. Kant n'intéresse pas seulement l'Allemagne. Comme la philosophie de Descartes fut au dix-septième siècle la philosophie européenne, la philosophie de Kant est aujourd'hui le lien des peuples et des génies les plus différents. Par plusieurs points, Kant est plus proche de l'esprit français que de l'esprit allemand, si grande fut sur sa pensée l'influence de Rousseau et de la Révolution française.

La *Société française de philosophie* a consacré une de ses séances à honorer la mémoire de Kant.

Elle a ouvert ce jour-là ses portes toutes grandes au public épris de culture intellectuelle et d'idées désintéressées, et lui a donné la joie d'entendre M. Boutroux parler de la morale kantienne, et d'autres orateurs parmi lesquels nous aurions voulu compter M. Fouillée. Par les soins de M. Xavier Léon, la *Revue de métaphysique et de morale* a consacré à la gloire de Kant un numéro spécial rédigé par les spécialistes les plus compétents d'Allemagne, de France [1] et d'Italie.

Emmanuel Kant, le vrai fondateur de la philosophie moderne, est probablement la tête la plus originale que le monde ait jamais produite. On trouve en lui le plus étonnant mélange de réalisme et d'idéalisme. Ce suprême abstracteur de quintessence possédait le sens de la vie, il aimait à causer avec toutes sortes de gens, à être renseigné sur le train du monde. Il s'était donné cette éducation scientifique qui manque étrangement à tant de philosophes : comment raisonner sur les idées, si l'on ignore la nature des choses ? Physique, mathématiques, géologie, géographie, anthropologie, toutes ces sciences étaient familières à Kant, qui se trouvait ainsi à la hauteur des connaissances de son temps.

Le premier Kant, celui de la trentième année [2], part de Newton et de Rousseau. Dans son *Histoire universelle et théorie du ciel* (1763), il rêve que les âmes trouveront peut-être un refuge dans les autres

1. Voir l'excellent livre de Th. Ruyssen, *Kant*, suivi d'une bibliographie complète (Félix Alcan, 1900), et K. Hillebrand, *On German tought*. — London, Longmans, 1880.

2. Il était né le 22 avril 1724, il est mort en 1904.

planètes, mais, par son hypothèse de la nébuleuse primitive, il anticipe Laplace. Il anticipe Darwin : de même que la Terre, à travers les cataclysmes et les catastrophes, a fini par sortir du chaos pour marcher vers l'organisation, et devenir un séjour habitable, une demeure pour des êtres raisonnables, de même l'humanité s'avance à travers les guerres, les révolutions, le tumulte des passions, vers la perfection intellectuelle, jusqu'à se faire une image de l'éternelle harmonie de l'Univers. Mais cela sans doute n'est donné qu'au petit nombre, à une élite.

Ces vues aristocratiques de Kant furent ébranlées par la lecture de Rousseau. Dans ses *Observations sur le sentiment du Beau et du Sublime* (1764), il veut qu'on revienne à la nature, non à celle des sauvages, mais à celle des Grecs. Il faut faire l'éducation du peuple. Ce petit traité, « œuvre d'un observateur plutôt que d'un philosophe », dit l'auteur lui-même, donne idée de l'enjouement de Kant, lorsqu'il condescendait à se montrer spirituel. Il remarque, avant Stendhal, que le sentiment du Beau varie d'un peuple à l'autre ; il fait des distinctions piquantes entre le caractère des différents peuples. S'abritant derrière d'Alembert et Montesquieu, il raille la frivolité des Français, pour lesquels un bon mot est une affaire d'État. A propos de leur audace d'esprit, il remarque que pour trouver la vérité, il faut être *non pas hardi*, *mais circonspect*. Il parle des femmes et de l'amour avec une grâce humoristique : « Le teint foncé et les yeux noirs se rapprochent du Sublime, et les yeux bleus du Beau. » Nous

aimerions à glisser ce petit livre de Kant, élégamment relié, sur la table de toilette des belles dames qui se piquent de philosopher.

Ce n'est qu'à cinquante-sept ans que se révèle le penseur dans toute sa puissance, par *la Critique de la Raison pure* (1781). On ne reconnaît plus l'écrivain des précédents essais. Ces deux volumes s'étendent devant vous comme un Sahara d'abstractions, où souffle sans discontinuer le simoun dialectique : pas une touffe d'arbres, pas la plus petite source d'eau vive, pas un brin d'herbe. Les esprits les plus rompus à la métaphysique doivent le lire cinq ou six fois pour en pénétrer le sens, pour en saisir la portée. Mais alors il produit l'effet « de l'opération de la cataracte sur un aveugle » : c'est la renaissance intellectuelle. Éveillé de son sommeil dogmatique par le scepticisme de Hume, Kant ne critique pas les opinions, les systèmes, mais l'instrument même de la pensée, dont il démonte les rouages. Il démontre l'impuissance de la raison à dépasser le monde des phénomènes, son incapacité à atteindre l'absolu, le *pourquoi* des choses, objet de toute philosophie antérieure. Il sépare par un abîme la science et la croyance, et achève l'œuvre de Descartes et de Bacon. Le plus grand effort de la métaphysique aboutit ainsi à détruire la métaphysique. L'immense service rendu par Kant à l'esprit humain, c'est de l'écarter des spéculations vaines, de le conduire sur la route royale de la science, dont il ne peut sortir sans tourner dans un cercle fatal de contradictions sans fin.

Mendelssohn a dit de Kant qu'il était le destructeur universel. *La Critique de la Raison pure*, enveloppée dans le langage le plus obscur, comme si l'auteur avait voulu la soustraire aux profanes, ne commença à se répandre, grâce aux commentateurs, que vers 1789, époque à laquelle Kant devint célèbre. Henri Heine le rapproche des révolutionnaires français. Kant a pris d'assaut la vieille Bastille où les fantômes du passé tenaient l'esprit humain captif, et qui n'était plus défendue que par quelques invalides. Comparé à Kant, Robespierre était un conservateur timoré. Il avait décapité le roi, mais il vénérait l'Être suprême. Kant apporte les derniers sacrements à un Dieu qui meurt de sa main.

Kant recula-t-il, épouvanté devant son œuvre? Trembla-t-il, comme l'a dit son disciple Renan, de la crainte que la ruine des croyances idéalistes ne suivît la ruine des croyances surnaturelles, et qu'un véritable abaissement de l'humanité ne datât du jour où elle ne verrait plus que la réalité des choses? Après avoir été le Cromwell et le Robespierre de la royauté divine, Kant voulut-il en être le Monk ou le Talleyrand?

A vrai dire, dans *la Critique de la Raison pure*, il n'a fait que suspendre au doute méthodique l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, le libre arbitre. Dans la *Critique de la Raison pratique*, il les ressuscite comme conséquences nécessaires de cette distinction primordiale du bien et du mal qui est au fond de nous, et qui devrait, si nous le voulions, servir de guide infaillible à notre conduite. Kant accom-

plit ce tour de force de reconstruire, sur le nihilisme intellectuel, l'agnosticisme, de la raison pure, le dogmatisme moral de la raison pratique, le plus rigide, le plus inexorable qu'un philosophe ait jamais conçu.

L'homme, selon la science, n'est que mécanisme. Il se perd dans la nature comme un atome accidentel. Les sceptiques purs, les Bayle et les Hume, lui refusent un *moi* central et dominant. Kant, aussi bien que Pascal, aperçoit la bassesse de l'homme ; mais il comprend, comme lui, sa grandeur. Il le détache de la nature pour en faire le membre d'un ordre supérieur et invisible, un empire dans un empire : « Au-dessus de ma tête, le ciel étoilé ; dans ma conscience, la loi morale. »

La loi morale ordonne sans contraindre, c'est là le sens de l'*impératif catégorique*. Elle ne souffre aucun mobile intéressé, qu'il s'agisse d'affection, de pitié, d'ambition, d'utilité. Elle est inflexible, elle commande de ne servir Dieu qu'en servant les hommes, et de les servir non comme moyens, mais comme fins, d'agir de telle sorte que la maxime de nos actes soit de nature à devenir la loi universelle.

Mais la hauteur de la morale de Kant en fait la faiblesse et le danger. La faiblesse, car elle suppose que les hommes peuvent agir sans motifs affectifs, ce qui n'est prouvé pour aucun de nos actes, la raison étant une lumière, mais non un mobile d'action. Le danger, parce qu'en écartant les sentiments humains, elle laisse la place libre à tous les sophismes de l'orgueil. *Devoir, impératif catégorique*, grands mots susceptibles de faire beaucoup de mal !

L'homme est si habile à se *piper*, comme dirait Montaigne, que la voix impérieuse de la raison n'est souvent en lui que l'écho de la passion haineuse et vindicative. Kant entrevoit l'écueil, et il recommande à l'homme de scruter sa propre conscience, d'explorer les bas-fonds de sa nature, « de descendre aux Enfers », avant de gravir les cimes escarpées du devoir.

Cette morale philosophique que Kant a cru découvrir, qu'est-elle au fond, sinon la vieille morale religieuse, la morale traditionnelle sublimée, ou, selon Joseph de Maistre, putréfiée ? Qu'est-ce que l'*impératif catégorique*, sinon le *Décalogue* de la Bible juive ? Kant se place aux antipodes de la morale des Jésuites, il répudie, avec la noble exagération d'Alceste, le mensonge permis ; mais qu'est-ce que son libre arbitre, sinon la philosophie même des Jésuites [1] ? Qu'est ce que sa rigidité de principes, sinon le piétisme pur qu'il a sucé avec le lait maternel ? Sa morale n'est autre que la morale théologique déguisée, ce qui a fait dire au plus malicieux des philosophes [2] que Kant est semblable à un cavalier qui, dans un bal masqué, courtise toute la nuit une dame en domino, laquelle, à la fin, lève le masque, et se trouve être... sa propre femme.

La suite des pensées, chez Kant, est déconcertante et ne s'explique que par ses accès alternatifs d'idéalisme et de réalisme. *La Critique de la Raison pratique* contredit la *Critique de la Raison pure*. Le

1. Cresson, *la Morale de Kant*. — Paris, Félix Alcan.
2. Schopenhauer.

petit opuscule de quelques pages intitulé *Idées sur une histoire de l'humanité au point de vue cosmopolite* (1784), qui fit une si grande impression sur Auguste Comte lorsqu'il lui fut communiqué par Gustave d'Eichthal, atténue singulièrement l'effet de *la Critique de la Raison pratique*. C'est du Darwin, voire même du Nietzsche, avant la lettre. Kant prête à la nature, ou plutôt, dit-il, à la Providence, l'intention méphistophélique de poursuivre le bien de l'espèce, à travers le mal dans l'individu ; les prétentions égoïstes lui semblent excellentes pour empêcher les hommes de tomber dans la plénitude de l'union, du contentement, de *l'amour réciproque*. Il rend grâce à la nature, « pour les luttes de la vanité malveillante, pour la cupidité insatiable, même pour la passion de commander, sans lesquelles les excellentes qualités qui sont dans l'humanité dormiraient éternellement. L'homme veut la concorde, mais le sage Créateur veut la discorde ». Kant ne va pas jusqu'à fonder la civilisation, comme le cynique Mandeville, sur les sept péchés capitaux, mais il prétend établir que les vices sont nécessaires à cette discordante harmonie de l'ensemble, bien que, sans doute, pour le philosophe de l'*impératif catégorique*, être vicieux soit la manière la moins reluisante de concourir à cette harmonie.

Nouvelle contradiction dans son essai de 1795 sur un *Projet de paix perpétuelle* où se trouvent conciliés cette fois le darwinisme et l'humanitarisme. Il reconnaît dans la guerre une force de la nature, un rôle civilisateur. Avec Joseph de Maistre il aper-

çoit en elle une beauté sublime ; il considère, comme le dira de Moltke, qu'une longue paix risque de susciter, avec l'esprit des affaires, un égoïsme vulgaire. Mais, d'une part, les intérêts du commerce, de l'autre, les armements sans cesse accrus et la constitution républicaine des États, amèneront les peuples civilisés à écarter de l'humanité ce fléau de la guerre, à l'acheminer vers une ère de paix durable. Gare, dès lors, à « cette existence de bergers d'Arcadie, où les hommes, doux comme les brebis qui paissent, procureraient à peine à leur existence plus de valeur que n'en a celle du bétail », perspective dont Kant se détournait avec horreur dans son précédent essai.

La Révolution française avait soulevé l'enthousiasme de Kant, comme celui de toute l'Allemagne, jusqu'à le détourner de sa promenade quotidienne, jusqu'à changer ses convictions antérieures. Il avait jadis démontré l'absurdité du *Contrat social* de Rousseau. Il s'était élevé contre le droit de rébellion qui ne peut jamais amener une vraie réforme, mais seulement un déplacement d'abus, attendu que les gouvernants cherchent toujours à opprimer les gouvernés : il réprouva la mort du roi, il répudia la Terreur, mais la proclamation de la République lui avait arraché des larmes de joie, et il entonna le cantique de Siméon : *Nunc dimittis servum tuum, Domine...*

Kant saluait dans la République, même si elle devait échouer, la première tentative de fonder un État sur la raison. Dans sa *Métaphysique des mœurs*

(1797), qui contient sa théorie du droit, et où l'on constate les premiers signes d'affaiblissement intellectuel de ses dernières années, il tourne au radicalisme, voire même au socialisme. Il s'imprègne des utopies françaises. Kant appartient à l'école des fabricateurs de Constitutions, de Montesquieu à Hamilton. Il considère que la société peut être non seulement amendée, mais *modelée* par la réflexion et par la logique. Il met la raison individuelle au-dessus de la sagesse collective représentée par la tradition. Or, toute l'histoire du siècle dernier nous prouve que la réforme prudente des institutions traditionnelles a été pour les peuples un bienfait, leur anéantissement, la pire des calamités.

Kant oublie enfin que la nature humaine est le plus important des facteurs sociaux et que ses changements sont infiniment lents : il en a cependant fait l'expérience. Causant un jour avec son ami Hasse du péché originel, il lui disait : « Il n'y a pas grand'chose de bon dans l'homme. Chacun hait son voisin et cherche à s'élever au-dessus de lui, chacun est plein d'envie et de vices diaboliques. *Homo homini non Deus, sed diabolus.* » Ce n'est point par le simple jeu d'une constitution républicaine que l'on pourra parvenir à transformer tant de mauvais diables en hommes raisonnables.

16 février 1904.

II

L'AGNOSTICISME DES « LIBERTINS »
LA PHILOSOPHIE DE MÉRIMÉE[1]

La réunion organisée en 1907 à Cannes, en souvenir de Mérimée, était destinée à rappeler aux fidèles de la littérature française, à ceux qui gardent le culte du génie national, l'œuvre et le caractère d'un des plus purs écrivains de notre langue. Cette fête a eu le mérite rare de rester étrangère à ces querelles de parti qui menacent d'envahir la République des lettres.

Après M. Augustin Filon, M. Othenin d'Haussonville, M. Faguet, M. Héron de Villefosse, il ne reste pour ainsi dire rien à glaner sur Mérimée artiste, historien, archéologue, homme du monde, ami et amant. Une singulière aventure est arrivée à Mérimée : il prit le soin extrême de se composer un personnage et de cacher sa vie intime ; mais il s'était confié à des femmes dans des lettres étalées depuis au grand jour ; nul homme n'est mieux connu, plus transparent que lui. Sans nous flatter de faire une

1. Nous insérons ici cette esquisse de la philosophie de Mérimée, parce que sa pensée représente assez bien l'*agnosticisme* des gens du monde ou, comme on eût dit au XVII[e] siècle, des « libertins. »

découverte, nous voudrions donner ici quelques notes sur la philosophie de Mérimée. Il peut sembler paradoxal de parler de philosophie, en un sens d'ailleurs très restreint, à propos d'un *matter of fact man*, d'un observateur de détail exact et scrupuleux, qui était atteint de la phobie des idées générales, qui ne voyait que des êtres vivants. Mérimée eût pu dire avec Pascal, dans un esprit un peu différent : se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher. C'est un parfait sceptique, très exigeant en matière de preuves, très critique et très averti sur la distinction si essentielle de l'*être* et du *paraître*.

L'originalité des idées, ce qu'on pourrait appeler la virginité intellectuelle, est fort rare. Dans le scepticisme de Mérimée, la part de l'éducation, de la tradition, de l'imitation n'est pas moindre que celle de l'expérience propre. Mérimée hérita de sa mère cette incrédulité aux formes surannées, qui date du dix-huitième siècle. Né en 1803, il se vantait de n'avoir pas été baptisé. La seconde influence fut celle de Stendhal qu'il connut en 1821, lorsqu'il avait dix-huit ans et Stendhal quarante. Stendhal décrit ce jeune homme si laid, au nez retroussé, aux petits yeux, avec quelque chose d'effronté et d'extrêmement déplaisant, lequel devint son meilleur ami. Ils se tenaient en garde, vis-à-vis l'un de l'autre, tant ils avaient de penchant à la moquerie réciproque. Mérimée reconnaît que les idées de Stendhal ont déteint sur les siennes. Il en reçut plutôt une morsure, mais le disciple allait surpasser le maître.

Dans une notice sur son ami Jacquemont, Méri-

mée nous dit que, né avec une sensibilité profonde, Jacquemont s'aperçut bien vite qu'il y avait duperie à la répandre au milieu d'une société où l'ironie règne en souveraine. Ces jeunes gens affichaient donc la sécheresse, la gauloiserie, le cynisme, par horreur de cette fausse sensibilité de Rousseau, à laquelle Jules Lemaître vient de porter le coup de grâce Mérimée devant le public, par une sorte d'hypocrisie à rebours, prend toujours une attitude ; il manque de naturel.

Il raconte comment, tout enfant, après une gronderie, il surprit ses parents qui riaient de son émotion : dès lors, il fut mis en défiance pour la vie entière. Il avait éprouvé dans sa jeunesse des accès d'enthousiasme ; les résultats désastreux eurent vite fait de l'en guérir. Il se compare à un chat, élevé dans la persuasion que le mal n'existait pas, et qui retombe du toit, la patte cassée et la robe déchirée. La grande mortification de sa vie fut le congé que lui signifia, après quinze ans d'intimité, l'amie pour laquelle il écrivait ses chefs-d'œuvre. Il attribue cette rupture à de tardifs scrupules, lorsqu'il faut peut-être y voir la lassitude et le goût pour un rival plus jeune, et partant plus avantageux. Ce qu'il avait pris pour un diamant n'était qu'un morceau de verre. L'amour, d'après Mérimée, vit d'illusions : la franchise le tue. Deux *moi* qui se connaissent ne peuvent plus s'aimer (serait ce donc vrai ?). Ils sont même bien près de se haïr. La dissimulation aidant, l'amour se transforme en amitié.

Peintre incomparable non pas seulement de

l'amour, mais des passions dans les âmes fortes, Mérimée a exercé son observation dans tous les milieux, la haute aristocratie cosmopolite, la bonne et la mauvaise société, jusque dans les bas-fonds où sa curiosité s'est parfois échauffée. Viveur, sigisbée secret, fonctionnaire, voyageur, homme de cour et d'académie, correspondant de dames dévotes, mêlé à tous les mondes, il promène à travers cette foule bariolée un esprit sagace et détaché, une intuition lucide, et comme tous ceux qui regardent de trop près, il en rapporte une assez mauvaise opinion de la nature humaine.

Ce qui le frappe dans l'ensemble, c'est la bêtise et la méchanceté, une méchanceté qui va jusqu'à aimer le mal pour le mal, une bêtise qui, toujours, dépasse ses prévisions. Il est trop artiste pour ne pas choisir. Certains traits trop bas et trop vils, comme il l'écrit à Stendhal, à propos de Julien Sorel, répugnent à l'art véritable. Il n'estime que deux sortes d'hommes, les aristocrates de volonté, maîtres d'eux-mêmes, capables de dominer leurs sentiments, de les tenir en bride, et les natures énergiques, primitives d'instinct, que rien n'arrête, ni calcul, ni crainte. Mais il ne faut pas voir en Mérimée, malgré son pessimisme foncier, un détracteur systématique de la nature humaine. S'il perce à jour le pharisaïsme mondain, il se plaît à nous montrer, sans affecter une philanthropie banale, jusque dans les créatures les plus dégradées, dont le crime n'est souvent que la pauvreté, des traits qui les relèvent.

Il a peu de confiance dans l'efficacité des institutions politiques et religieuses, pour rendre meilleure et plus heureuse l'espèce humaine, et il se rangerait volontiers à l'opinion de Machiavel et de Hobbes. Les partis politiques ne cessent de mentir. Leurs chefs sont, pour la plupart, des rhéteurs et des charlatans. Les hommes ne peuvent se passer d'être gouvernés que dans la mesure où ils se gouvernent eux-mêmes. Cette mesure est fort restreinte. La régime parlementaire chez les Anglais, résultat des mœurs, de la race, associé à une forte aristocratie, ne saurait convenir à la France où l'aversion de l'initiative chez les citoyens et la peur des responsabilités laissent aller les choses à tous les diables. Qu'attendre de ce peuple que Mérimée voit, en 1848, célébrer une insurrection comme un jour de fête. Ce qui convient aux Français, c'est un despotisme éclairé. Deux conducteurs de peuples excitent l'admiration de Mérimée, César, dont les vices, l'amour tardif pour Cléopâtre, le captivent, et Bismarck, dont il pressentit aussitôt le génie, lors de l'entrevue de Biarritz, et qu'il juge plus spirituel qu'il ne convient à un Allemand.

Du progrès il ne faut pas espérer grand'chose. Un esprit positif écarte les anticipations d'avenir. Mérimée est porté à croire que la masse des vices et des vertus est la même à toutes les époques. Il ne pense pas que nous valions beaucoup mieux que nos pères. Leurs passions sont encore les nôtres, mais elles prennent d'autres formes ; seulement nous devons nous féliciter de vivre dans un temps

où ces formes sont sensiblement adoucies, bien que Mérimée ait plus de goût pour les violents d'autrefois que pour les fripons d'aujourd'hui, habiles à passer au travers des mailles du Code.

Il remarque de même que la religion se mêle à toutes les passions humaines. Mérimée qui n'a cessé de sauver tant de monuments religieux du vandalisme des ignorants, professe contre le catholicisme l'animosité des Encyclopédistes. Nous devons à une de ses correspondantes, dame de haut parage qui visait, après tant d'autres, à le convertir, quelques données sur ses opinions métaphysiques. Elle lui avait envoyé une médaille et lui faisait lire l'Imitation et l'Evangile. Mérimée — il en demande pardon à saint Pierre — admire saint Paul, qui le premier abaissa entre les hommes les barrières des nationalités et des castes. Il juge étonnante la morale de l'Evangile selon saint Jean. La prière le touche, parce qu'il y voit l'expression du malheur : et quoi de plus saisissant que celle de la caravane dans le désert ? Mais il ne perd pas de vue les deux espèces d'hommes que possède la fièvre religieuse, les bons, les enthousiastes, et d'autre part les fanatiques bornés, qui commencent par brûler les juifs et finissent par brûler tout le monde : il leur assimile les philosophes imbéciles de 1793, contre-partie de la Saint-Barthélemy en 1572 : le scepticisme conduit à la tolérance. Il regrette que la France de François Ier ne se soit pas convertie au protestantisme plus favorable, selon lui, à la liberté de l'esprit, au risque de voir les Parisiens devenir tristes comme les Génevois.

vois, qui possèdent, on nous l'affirme, des inspectrices de vertu. Après la lecture des propos de table de Luther, il écrit : « Ce gros homme me plaît avec tous ses préjugés et son horreur du diable. » Il prend contre Pascal le parti des Jésuites qui défendaient la nature et la civilisation. La correspondance de Joseph de Maistre lui offre le spectacle tragique d'un homme d'esprit se dévouant à servir les plus grands imbéciles : c'est un véritable martyre.

Dans une de ses lettres, Mérimée se dit assez enclin à croire en un Dieu, bien que nous nous servions de mots incompréhensibles pour exprimer des idées incompréhensibles : la vie future lui paraît une invention de la vanité humaine. Ame ou instinct, la faculté directrice d'une homme ne saurait cependant être mise sur la même ligne que celle d'un singe. Il écrit à Charles Robin qu'il a bien raison de se moquer des métaphysiciens et de leur ignorance en physiologie. Qu'on les instruise, qu'on répande les données de l'embryologie, qu'on assemble même les gens du monde et qu'on leur dise : « Voilà ce qui se passe, Messieurs, Mesdames, quand vous avez fait vos turpitudes. » Mais la cause première nous échappe, nous habitons un des plus petits mondes, du plus petit système solaire, et nous avons la prétention de résoudre l'énigme de l'univers !

Après cette confession d'agnosticisme, Mérimée, avec son ironie habituelle, entretient, sans transition, sa correspondante du manque de propreté des belles dames d'autrefois, et cite Brantôme.

Il résume dans cet apologue le sens de la vie : « Arlequin tombait du cinquième étage ; comme il passait à la hauteur du troisième, on lui demanda comment il se trouvait : « Très bien, pourvu que cela dure. »

Sainte-Beuve a dit de Mérimée qu'il était de la religion de Lucrèce et d'Epicure ; il n'appartenait à aucun système. Il est plus sceptique que Voltaire, qui croyait à la philosophie et à la raison pour transformer les bêtes en hommes ; plus sceptique que Stendhal, esclave de ses engouements ; plus sceptique que Renan, entêté dans un optimisme onctueux et bénisseur ; plus sceptique que Sainte-Beuve, qui adoptait, pour un temps, les formes les plus opposées de pensée et de croyance. Etranger à toute école, Mérimée se montre fort méprisant pour les formes de pensée contraires à la sienne. Hugo est un niais, *les Misérables* lui semblent bons tout au plus pour des gorilles ; à la lecture de *Salammbô* il préfère celle d'un livre de cuisine ; il est aussi rebelle que les gens de bon ton à la musique de Wagner. Il professe sur l'art de son temps le dédain du sénateur Pococurante. Il ne respecte que les anciens, et ne voit dans ses contemporains que des âmes de papier mâché [1].

Son scepticisme grisâtre s'arrête du moins au sentiment du devoir le plus impérieux. Il faut douter, mais être honnête homme, ami sûr, discret, obli-

1. La justesse d'observation, dit Sainte-Beuve, Mérimée ne la porte que dans les faits précis, positifs, presque matériels : il ne l'a pas dans ses jugements littéraires et moraux. (*Cahiers*, p. 37.)

geant, ne pas sacrifier les autres à soi, pouvoir s'estimer soi-même, et au deshonneur préférer la mort.

Les plaisirs les plus solides de la vie sont les vaines illusions et les frivolités délectables. Il n'est rien de plus triste que d'en être dépouillé. La vieillesse de Mérimée, épicurien valétudinaire, entre ses deux amies anglaises qui le soignaient avec dévouement, fut d'une mélancolie profonde ; il aurait voulu adopter une jeune fille, et voir verdir et fleurir en elle les belles illusions de la jeunesse. Comblé d'honneurs, de dignités, de succès, écrivain classique, il n'eut pourtant pas voulu revivre sa vie, même avec le profit de l'expérience. En cet automne de 1870, tout s'effondrait autour de lui, il dépouillait le manteau philosophique et laissait saigner son cœur sur ces imbéciles de Français, qu'il avait toujours aimés en dépit de ses affectations de cosmopolite sans préjugés. Il voulut mourir en homme qui sait vivre. Selon ses dernières volontés, un ministre de la confession d'Augsbourg fut appelé par convenance à son enterrement. Une de ses dernières correspondantes, la comtesse P..., employa le produit d'un volume de lettres inédites, indiscrètement publiées, à faire dire des messes pour le repos de son âme.

Quelque jugement que l'on porte sur le scepticisme de Mérimée, on ne saurait découvrir une seule défaillance dans sa fermeté d'esprit, une seule tache de caractère. Delescluze, le critique des *Débats*, disait de lui : *C'est un fameux lapin*. Tel était aussi,

presque dans les mêmes termes, le jugement de Gœthe : « Mérimée *ist freilich ein ganzer Kerl.* » Ce serait bien là, transposée en style funéraire, latin ou grec, l'épitaphe qui conviendrait aux cendres de Mérimée.

30 avril 1907.

III

L'AGNOSTICISME SCIENTIFIQUE
HAECKEL ET M. HOMAIS

Ce n'est pas nous qui associons irrévérencieusement le nom de Haeckel, le naturaliste le plus glorifié de l'Allemagne contemporaine, et celui de M. Homais, le Joseph Prudhomme de la demi-science. C'est M. Haeckel lui-même qui, accouru au Congrès des libres penseurs à Rome afin de recruter contre le « Papisme » des adhérents à la *Ligue des Monistes*, fondée par lui, ne dédaigna pas de fraterniser avec M. Homais. M. Berthelot, plus dégoûté, s'était contenté d'envoyer à ces pèlerins de la Libre Pensée sa bénédiction scientifique, accompagnée de quelques conseils de tolérance imparfaitement écoutés. Haeckel félicita chaleureusement M. Homais d'avoir entrepris en France la lutte contre le Pape, bien que le Culturkampf ait eu en Allemagne une si fâcheuse issue ; il salua en M. Homais le continuateur de Luther et de Calvin.

M. Homais est devenu, en effet, le personnage que Flaubert, son historiographe, nous laissait pressen-

tir à la fin de *Madame Bovary*, lorsqu'il nous montrait le pharmacien d'Yonville se préparant à escalader les premiers degrés du pouvoir : « Homais établissait des comparaisons entre les écoles primaires et les Frères ignorantins au détriment de ces derniers, rappelait la Saint-Barthélemy, à propos d'une allocation de cent francs faite à l'église, dénonçait les abus... Il rendit secrètement de grands services à M. le préfet », et reçut finalement la croix de la Légion d'honneur. L'anticléricalisme républicain acheva la fortune de ce prince des faux bonshommes.

A ceux cependant qui s'étonnent qu'il puisse y avoir mieux qu'une alliance, une certaine affinité d'esprit, entre un Homais et un Haeckel, nous conseillerions de lire *Die Weltræthsel, les Enigmes de l'Univers*, livre de vulgarisation scientifique, récemment traduit en français par M. Camille Bos [1], où l'on a quelque peine à reconnaître le Haeckel de l'*Histoire naturelle de la création*.

Né à Potsdam le 16 février 1854, préparateur de Virchow, médecin à Berlin, puis professeur de zoologie dans la petite ville universitaire d'Iéna, jadis illustrée par Gœthe et Schiller, Ernest Haeckel, naturaliste éminent, voyageur infatigable, est, à l'heure présente, le représentant le plus en vue du darwinisme. La date de 1859, à laquelle parut la *Descendance de l'homme* de Ch. Darwin, est aux yeux de Haeckel la plus importante dans l'histoire de la science et de l'humanité, car cette date est celle de la découverte définitive de l'homme par lui-même.

1. Paris, 1903.

Dans son livre *De Revolutionibus orbium cœlestium*, paru en 1543, et dédié au Pape Paul III, Copernic portait un coup mortel à la croyance géocentrique fondée sur la Bible : *la Descendance de l'homme* a mis fin à l'illusion anthropocentrique. A l'œuvre de Darwin Haeckel associe celle de son précurseur français Lamarck, ainsi que sa propre *Histoire de la création naturelle* (1868) et l'*Anthropogénie*, ou *Histoire de l'évolution humaine*. Haeckel, surtout dans le domaine de l'embryogénie comparée, apporte des faits saisissants à l'appui de l'hypothèse darwinienne. Quiconque ne possède pas un Darwin et un Haeckel, ignore les questions les plus importantes de la science contemporaine, ignorance d'autant moins excusable que les livres de Haeckel sont écrits sous forme de leçons familières, sans que la valeur technique en soit diminuée.

Darwin, qui publia son grand ouvrage lorsqu'il touchait à la vieillesse, était hostile à toute polémique ; Haeckel, dès ses débuts, se mettait à la tête des darwiniens les plus militants. Dans ses *Enigmes de l'Univers*, sa profession de foi, son examen de conscience, son testament intellectuel, Haeckel se flatte d'avoir découvert, grâce à la physiologie, l'embryologie, la philogénie, non seulement la solution de tous les problèmes sur lesquels, pendant tant de siècles, les penseurs se sont vainement cassé la tête, mais encore les bases inébranlables d'une morale, d'une politique, d'une religion nouvelles. Haeckel offre un remarquable exemple de la faiblesse des naturalistes empiriques, lorsque, dépas-

sant les bornes de la science, ils répudient l'agnosticisme et se mêlent de philosopher.

La science nous permet d'affirmer la loi de substance, l'unité de substance : le Cosmos n'est que matière et énergie ; mais force et matière sont inséparables : pas d'esprit sans matière, pas de matière sans esprit. Le problème de l'origine du mouvement se trouve résolu si l'on veut bien considérer que le mouvement est une propriété de la substance aussi immanente et originelle que la sensation : par là disparaît toute finalité dans la nature. L'Univers est un *perpetuum mobile*. L'évolution nous rend compte de la transformation de tous les êtres. La terre n'est qu'une poussière de soleil ; l'homme, le dernier échelon de la série animale sur notre planète, soumis, comme tous les autres animaux, à la loi de mortalité. L'âme humaine n'est qu'une fonction du système nerveux, se développant, parallèlement au corps, dans l'individu comme dans l'espèce. La liberté de l'homme n'est qu'une illusion de mégalomane. En réalité, toutes les énigmes de l'Univers se réduisent à une seule : le problème de la substance. Haeckel se résout à ignorer s'il existe ou non une *Chose en soi*. Mais il semble ne point s'apercevoir que ce n'est pas expliquer le monde que d'en décrire les phases de développement successif.

La véritable philosophie n'est ni agressive, ni prêcheuse. Or, Haeckel se montre polémiste plus acharné contre les églises et les philosophes dont la doctrine se trouve en contradiction avec la sienne. Mais sa polémique retarde d'un siècle. Bien loin

de constater, avec Th. Ribot, que les religions et les systèmes relèvent de la logique des sentiments, il emploie à les combattre l'arme d'un rationalisme suranné. A trop étudier la psychologie des infusoires et des monocellulaires, Haeckel a perdu toute notion de psychologie humaine. Les religions ne sont que l'imposture des prêtres. Le moyen âge, époque de délire, d'ineptie, de ténèbres, est stigmatisé, comme la période honteuse de l'histoire. Haeckel dépasse Homais, qui « admirait le christianisme, parce qu'il a d'abord affranchi les esclaves ». Haeckel pratique l'exégèse populaire à la façon de Léo Taxil. Admettre un Dieu personnel et invisible équivaut à concevoir « un vertébré à l'état gazeux » ; si vraiment l'âme spirituelle existe, pourquoi ne pas recueillir cette vapeur, à sa sortie du corps, et la mettre en bouteille ? Les partisans de l'immortalité ne réfléchissent pas qu'ils sont exposés à se trouver nez à nez dans l'autre monde, et pour une éternité, avec leur meilleure moitié et avec Madame leur belle-mère. Nous épargnons à nos lecteurs d'autres jeux d'esprit plus corsés, destinés à provoquer les gros rires des carabins et des médicastres, dans quelque arrière-salle de brasserie.

Haeckel ne se montre pas plus modéré à l'égard des philosophes spiritualistes, Platon et Descartes, dont il dénonce l'hypocrisie et la lâcheté gagnées au contact de ses maîtres, les Jésuites. Il distingue entre les deux Kant, le Kant de la raison pure qui décapita la divinité, et le Kant de la raison pratique, qui ressuscite Dieu, l'âme, le libre arbitre afin de

céder aux postulats de la conscience. Le « retour à Kant » des professeurs de philosophie, lorsqu'ils affirment que le monde moral est indépendant de la connaissance de l'Univers, a le don d'exaspérer Haeckel. Il attribue les lacunes et l'exclusivisme de Kant à sa qualité de vieux garçon. Le célibat est aussi blâmable chez les philosophes que chez les moines. L'homme normal a besoin de posséder à ses côtés une femme pour le compléter.

Quant aux objections qu'à tort ou à raison Virchow et du Bois-Reymond opposent au nom de la science, de l'agnosticisme scientifique, touchant les limites de la connaissance, touchant l'arbre généalogique que Haeckel, ce nouveau d'Hozier, a dressé de l'espèce humaine, celui-ci les attribue, chez ses contradicteurs, à la faiblesse, à la lâcheté, au ramollissement de l'âge.

Dans sa conception moniste et panthéiste de la nature, il se réclame d'Empédocle, de Lucrèce, de Spinoza, de Giordano Bruno, de Shakespeare, de Frédéric II de Hohenstaufen, de Frédéric II de Hohenzollern, de Lamarck, de Laplace, de Gœthe et de Darwin. Ce sont là, sans doute, d'excellentes références : nous n'en devons pas perdre, cependant, l'esprit critique, et oublier que Dieu dans la nature ne présente pas moins de difficultés que Dieu hors de la nature.

Ces difficultés, Haeckel ne les soupçonne même pas ; son intolérance, on l'a remarqué, dépasse celle des théologiens, obligés d'admettre le doute, lorsqu'il s'agit des mystères de la foi, tandis que l'Evan-

gile de la science ne saurait être en rien contredit. L'histoire des sciences nous enseigne cependant avec quelle fréquence une hypothèse chasse l'autre.

Haeckel prétend établir que toute morale, aussi bien en théorie qu'en pratique, est, comme science des règles, en rapport intime avec notre conception du monde. Or, la première règle de l'éthique moniste, que pose Haeckel : « aimer son prochain comme soi-même », ne se distingue en rien de la morale généralement enseignée. Cette règle, il est vrai, diffère de la morale chrétienne. « qui attribue une valeur exclusive à l'altruisme, et ne veut accorder aucun droit à l'égoïsme » ; elle se sépare aussi de la morale aristocratique de Stirner et de Nietszche, laquelle laisse à l'individu toute liberté, toute licence. Mais nous n'entrevoyons pas quel rapport unit cette morale *juste milieu* à la conception moniste de l'univers. Le panthéisme reste essentiellement *amoral* : tout est Dieu, donc tout est parfait.

Nous avons de même quelque peine à concevoir dans le détail ce que peut être l'Etat moniste. Du moins n'a-t-il rien de commun avec l'État collectiviste, ainsi que cela résulte d'une polémique engagée jadis entre Haeckel et Bebel. L'homme demeurant, par structure, un carnivore et un carnassier, gardons-nous de fonder de trop grandes espérances sur la société de l'avenir.

La laïcité constitue le caractère essentiel de l'école et de l'État monistes, absolument séparés des anciens cultes, jusqu'au jour où il sera permis de proclamer le monisme religion officielle.

La religion moniste, sur laquelle notre auteur s'étend avec complaisance, se gardera de tout esprit révolutionnaire, quant aux formes extérieures et aux habitudes traditionnelles des peuples chrétiens. Le repos du septième jour sera conservé et aussi Noël, la fête solsticiale d'hiver, la Saint-Jean, célébration du solstice d'été, Pâques, c'est-à-dire la résurrection de la nature printanière, après le long sommeil de l'hiver. Dans les cathédrales désaffectées, purgées des crucifix et des images des saints, des lianes sveltes, des palmiers, des bambous, des bananiers, autour des colonnades gothiques, rappelleront la force créatrice de la nature tropicale : sous les hautes fenêtres, des aquariums, peuplés de gracieuses méduses, de coraux, de siphonophores, étaleront à tous les yeux les merveilles artistiques de la vie marine. Sur le maître-autel, une *Uranie* rappellera le mouvement des corps célestes et la toute-puissance de la loi de substance. Enfin, dans ce temple consacré à Pan et à Priape, des conférences d'histoire naturelle édifieront les fidèles, en les initiant au culte « du Vrai, du Beau et du Bien ».

C'est par cette formule d'idéalisme banal que s'achèvent les *Enigmes du monde*. Haeckel, dans son béat enthousiasme, oublie seulement que le vrai n'est pas identique au beau, que le drame qui se déroule au milieu de ce décor splendide de l'univers étoilé n'a rien d'une idylle : c'est un combat éternel, une suite de douleurs et tourments sans but intelligible, de destruction et de recomposition sans fin, à travers lesquelles la nature nous apparaît non comme

divine, mais comme démoniaque. Le Dieu du panthéisme ne serait en réalité qu'un Dieu éternellement torturé par le Diable.

La véritable idole de la chapelle moniste instituée contre le Papisme par M. Haeckel, n'est autre que M. Haeckel lui-même. Selon la juste remarque du professeur de zoologie d'Iéna, entre l'homme inculte et le civilisé le plus accompli, un Gœthe, un Lamarck, un Kant (première manière), un Darwin, la distance est plus grande qu'entre le même homme inculte et un singe, un chien ou un éléphant. L'ignorant est une bête, l'homme de science est presque un Dieu. M. Vacher de Lapouge, disciple de Haeckel, nous en fait la confidence, dans la préface à sa traduction du *Monisme, lien entre la religion et la science*[1] : « La moindre parcelle de matière est Dieu agissant, le savant à la conscience totale serait Dieu pensant », Dieu ou tout au moins le Surhomme, et, dans le cas de M. Haeckel, assurément le Surhomais[2].

3 décembre 1904.

1. Brochure, Paris, 1902

2. M. Yves Delage, professeur de zoologie à la Sorbonne, dit de Haeckel : « pour juger sainement sa théorie, il faut bien distinguer les deux choses fort différentes qui sont en elle : d'une part, une tentative d'explication *mécanique* des phénomènes de la biologie.. et, d'autre part, un exécrable fatras métaphysique, indigne d'un naturaliste de ce siècle. »

IV

LE CRÉPUSCULE DES PHILOSOPHES

Les Dieux s'en vont ; ils disparaissent dans le crépuscule, ensevelis sous la pourpre. Les philosophes ont usurpé le trône divin ; et voici qu'un jeune penseur florentin, M. Giovanni Papini, proclame, en héraut d'armes, leur déchéance ; il voit les philosophes pâlir, à leur tour, dans le crépuscule du soir, avant de s'abîmer dans la nuit.

Le livre de M. Papini, *Il Crepusculo dei Filosofi*[1] en dépit de la couverture funéraire, sur laquelle s'allongent les cyprès d'un Campo Santo et scintillent les froides étoiles, — est un des plus divertissants que nous ayons lus depuis Taine. M. Papini déverse sur les philosophes du dix-neuvième siècle toute sa rancune d'écolier, toute son effronterie de page. Sa tapageuse préface prend le soin superflu de nous avertir à quel point il est passionné, à quel point son livre est un livre de mauvaise foi. Il fait

1. Milan, 1906. M. Papini se rattache à la brillante pléiade du *Leonardo*, revue d'idées, publiée à Florence et qui a cessé de paraître.

profession de détester la philosophie, « le plus ridicule avorton de l'esprit humain, un monstre au sexe douteux, qui n'est ni science, ni art, mais un mélange de l'une et de l'autre : c'est rendre service à l'humanité que d'assassiner cet être inutile ». Cela dit, M. Papini sort de leur boîte ses *fantocci* philosophes, et nous fait admirer son adresse au jeu de massacre.

Il vise d'abord le bonhomme Kant, cette grosse tête de Prussien sur un corps chétif. Il serait malaisé de trouver un borusse aussi typique, aussi déplaisant pour un latin. Les Allemands ont fait à Kant la plus scandaleuse réclame. Ainsi que la plupart des philosophes modernes, Kant n'est qu'un bourgeois, alors qu'à Athènes, les philosophes se recrutaient parmi l'aristocratie ou la canaille, c'est-à-dire dans les classes pittoresques. Le bourgeoisisme de Kant déteint sur son système. Quelle aridité dans sa vie en quelque sorte automatique ! Quelle sécheresse ! pas la plus petite aventure, même conjugale, pas un grain de sensibilité, même à l'égard de ses sœurs pauvres. Ce célibataire rangé parle des passions sans en avoir connu d'autre que l'orgueil intellectuel ; il disserte sur la géographie et il n'a jamais voyagé, sur l'esthétique, sans avoir seulement parcouru une galerie de tableaux : il ne goûte que la musique militaire. C'est, en un mot, le parfait philistin.

Sa théorie de la connaissance, par laquelle il sépare si nettement la métaphysique et la science, n'a d'autre origine que sa manie d'ordre méticuleux

et symétrique. Par honnêteté intellectuelle, Kant renverse les preuves de l'existence de Dieu et de la liberté humaine ; par honnêteté sociale, il les remet sur pied. Son *Absolu*, sa *Chose en soi*, son *Noumène*, dont on ne sait rien, dont on ne peut rien dire, lui permet d'expliquer tout.

La morale de Kant lui vient de ses préjugés d'éducation, du piétisme de Madame sa mère. Il chasse le plaisir de la morale, rejette toute morale traditionnelle, invente son *Impératif catégorique*, d'après lequel la loi du devoir serait innée en nous, notre liberté ne consistant qu'à lui obéir. D'après Kant, le caractère d'un acte moral se reconnaît à ce signe qu'il puisse être érigé en loi universelle. Cela présuppose que tous les hommes, si prodigieusement divers, ont les mêmes besoins et les mêmes droits. Rationnellement, rien n'est plus faux : la thèse ne se peut soutenir qu'au point de vue sentimental. Kant prétend fonder une morale rigoureusement scientifique ; il n'aboutit qu'à établir, sous l'influence de Rousseau, une morale du sentiment. Le petit bourgeois de la raison pratique a tué en lui le grand philosophe de la raison pure.

Hegel, qui le supplanta en qualité de guide des étudiants joufflus, aux yeux gris, aux gros mollets, sur les glaciers obscurs de la métaphysique allemande, Hegel enferme deux âmes dans son sein, celle d'un bourgeois et celle d'un romantique. Jeune, il se montrait bon diable, un peu sensuel, assez paresseux, et il prenait du tabac à vingt ans ! Durant un séjour dans les Alpes, il s'inquiétait plus de la

fabrication des fromages que des beautés du paysage. Le bon Prussien, en lui, fait de l'État la Providence universelle, et assigne à tout homme, pour vocation unique, de servir l'État. La Prusse bureaucratique de Frédéric-Guillaume III lui apparaît comme le couronnement de l'histoire universelle.

Mais, contemporain de Schlegel, de Tieck, de Novalis, ami de Shelling, Hegel emprunte au romantisme la théorie du *devenir :* tout change, tout s'oppose, se nie, et finit par se concilier. Tout est raisonnable. L'être est la pensée, la pensée est l'être. M. Papini définit Hegel un Victor Hugo métaphysicien : il a chanté l'épopée de l'Idée en des ouvrages indéchiffrables. Son style pourrait servir de document à la folie du langage. James a obtenu des pages analogues au moyen d'inhalations de gaz. Le dernier mot de la philosophie de Hegel se pourrait résumer ainsi : *le monde est un syllogisme cristallisé.* Méditons cette claire formule.

A l'égard de Hegel, Schopenhauer épuise le riche vocabulaire des injures teutonnes : trogne d'habitué de taverne, charlatan, mystificateur éhonté, polichinelle, vomitif spécifique, philosophastre stupide et pestilentiel, noyé dans le galimatias, *bestia trionfante.* Schopenhauer a du moins le mérite de l'originalité personnelle. Délicieux écrivain, il unit à l'immoralité italienne, l'ironie française et l'excentricité britannique. Son œuvre offre un musée, étrangement ordonné, de toutes les philosophies et de toutes les religions. Sa *Volonté*, c'est-à-dire le pouvoir créateur et destructeur de la nature, d'abord

inconsciente, puis intelligente, et qui finit par se nier elle-même, se comprend aussi peu que l'*Idée* de Hegel et le *Noumène* de Kant.

Son système n'est que le développement d'une idée fixe : *Alles Leben ist Leiden, toute vie est souffrante.* Il prétend nous forcer à admettre que tous nos plaisirs sont négatifs, pour cette raison que tous les plaisirs naissent d'une illusion. Mais l'illusion est aussi une réalité. Les plaisirs illusoires sont aussi des plaisirs réels, peut-être même les seuls réels.

Plaisante contradiction : le pessimisme de Schopenhauer lui procura les plus grandes joies. Sans parler de la gloire tardive dont il fut enivré, sa physionomie sardonique s'illuminait de béatitude à signaler les vilains côtés de l'homme, à surprendre les faiblesses et les platitudes de l'existence humaine.

Le trait dominant de son caractère, d'après M. Papini, c'est la sénilité intelligente, sceptique, pratique et bougonne. M. Papini néglige de noter que Schopenhauer demeura longtemps jeune sur l'article *femmes*, en dépit de ses théories ascétiques, et du *Feminam cave* qui brillait dans son esprit en lettres flamboyantes. Il y avait jadis à Athènes autant de philosophes que de courtisanes, lesquels faisaient ensemble très bon ménage. Schopenhauer renoua cette tradition. Mais l'Amérique a depuis été découverte ; une ordonnance recueillie, l'an passé, parmi les papiers du sage de Francfort, nous fait connaître le souvenir que lui laissa quelque Aspasie de rencontre ; si bien que le pessimisme de Schopenhauer est, à n'en pas douter, affligé de la même

avarie que l'optimisme de Pangloss. Que sert-il donc d'être philosophe ?

Nul encore ne fut moins philosophe qu'Auguste Comte. Il rêva de mettre fin à l'anarchie occidentale, de fonder une religion, de gouverner le monde en qualité de Pape scientifique ; or, nul ne débuta plus maladroitement à la conduite de sa propre vie, car il épousa *una prostituta*, puis il consacra le culte mystique le plus extravagant à une dame tuberculeuse, Madame Clotilde de Vaux.

Comte appartient à une génération de Messies grisés par l'exemple de Napoléon. Sa spécialité est d'être un Messie qui a étudié les mathématiques. Il calque le monde nouveau de la Science et du Peuple sur le monde ancien du Prêtre et du Roi. Il rêve d'établir l'unité de pensée scientifique sur le modèle de l'Unité de foi, dans une société aussi rigoureusement hiérarchisée et pacifiée que le catholicisme du treizième siècle, comme si le moyen âge n'avait connu ni guerres ni discordes, comme si la science ignorait la rivalité des sectes et des écoles, comme si l'ère scientifique ne possédait pas sa mouvante mythologie, son Olympe, avec ses *atomes*, ses *cellules*, ses *électrons* !

Au dernier terme de sa *Somme* scientifique, Comte a placé sa *Sociologie* : il a déchaîné le fléau des sociologues, vraie nuée de sauterelles qui s'est abattue sur la littérature. La sociologie est appelée à nous munir de lois certaines pour le gouvernement des sociétés humaines. Elle fournira, d'après Comte, des prévisions d'avenir. Mais telle découverte impos-

sible à prévoir, la vapeur par exemple, ne vient-elle pas modifier, de fond en comble, l'état social ?

D'après Comte, les intellectuels compétents (qui se maintiendront au pouvoir Dieu sait par quel procédé !) seront appelés à régenter les hommes, à décider de leurs besoins, à penser, à agir pour eux. Comte, si étranger à la psychologie, méconnaît la variété, l'opposition croissante de ces poursuites et de ces besoins. Prévoir pour soi-même, combattre par soi et pour soi, ce principe assure la prospérité, la richesse, la puissance des plus fortes races modernes, les Anglo-Saxons.

Au culte divin, Comte substitue le culte de l'Humanité, c'est-à-dire l'ensemble des bipèdes, si bornés, si médiocres. Mais la première condition pour une religion, c'est la foi en une action supérieure à l'homme qui se manifeste à travers l'histoire, et le positivisme la nie.

Le positivisme humanitaire de Comte, déformé par Littré, est devenu l'évangile de la petite bourgeoisie radicalisante des Joseph Prudhomme qui nous gouvernent, des Homais, des Bouvard et des Pécuchet. L'esprit de Comte est, au contraire, essentiellement traditionnaliste et conservateur et s'explique par ses origines monarchiques et catholiques. Il rechercha le concours de l'Eglise et des Jésuites, et envoya un de ses légats proposer une alliance à leur supérieur, le Père Beckx. Il faut voir en lui le continuateur, en un sens, des Bonald et des Maistre : M. Léon de Montesquiou le prouve

avec la dernière évidence, dans un livre, de tous points excellent, qui restitue à Auguste Comte sa véritable physionomie [1].

M. Papini vise ensuite la tête d'Herbert Spencer, ingénieur de profession, auquel un entrepreneur de chemins de fer accorda un jour quelque congé pour notre malheur à tous, car, au lieu de construire des ponts et des tunnels, il édifia son système, qui aboutit à l'ignorance suprême, à l'*agnosticisme*.

Nietzsche termine la galerie ou plutôt le massacre. Derrière force paravents, draperies somptueuses, Nietzsche s'est efforcé de nous cacher le secret de sa faiblesse, de sa neurasthénie incurable, entretenue par l'abus des narcotiques, par un ramollissement héréditaire en marche vers la paralysie générale. Ce professeur de grec, ce poète vagabond, a rêvé la vie intense d'un conquérant, d'un dominateur. Dans les modestes petites chambres des pensions suisses à 7 fr. par jour où il suivait ses cures d'altitude, il évoque les pics inaccessibles, les cavernes ornées d'animaux héraldiques, le rugissement des lions. Mais les forts n'exaltent pas la force ; ils l'exercent. Les gens sains ne chantent pas la santé ; ils en jouissent. Les poèmes de Nietzsche ne sont que la revanche d'un convalescent à rechutes. Il célèbre l'instinct, hait la morale du Christ, sans l'avoir comprise. Jésus est venu apporter aux hommes, non la maladie, mais la santé de l'âme ; il enseigne à vaincre la souffrance, la mort même. Qu'y a-t-il autre chose, dans l'œuvre de Nietzsche, que de cha-

1. *Le système politique d'Auguste Comte*. — Paris, 1907.

foyants paradoxes, étalés pêle-mêle comme les tapis et les gemmes dans un bazar d'Orient ?

Le Surhomme, l'Inconnaissable, le Grand Fétiche, la Volonté, l'Idée, la Chose en soi, sont autant d'abstractions inconcevables, conclut M. G. Papini, et qui ne servent à aucun usage ; et il prend congé des philosophes. Il va de soi que nous sommes à mille lieues de souscrire à ces impertinences. Est-il besoin de rappeler notre dette envers les grands philosophes, dette que M. Papini, en dépit de son irrévérence, est pourtant obligé de reconnaître ; la critique kantienne des limites de la raison dans le domaine de la connaissance, et la morale de Kant : la notion de *devenir*, d'organisme, de continuité, de lien des générations, et cette classification des sciences et des faits sociaux, qui, avec Hegel, Auguste Comte, Spencer, s'est substituée au rationalisme négatif des encyclopédistes ; ce pessimisme de Schopenhauer, enfin, auquel nous devons Parsifal, Tristan et Yseult, Zarathustra.

La rupture de M. Papini avec la philosophie n'est d'ailleurs qu'une fausse sortie. A la fin du *Crépuscule*, il nous renvoie à ses autres ouvrages ; il ne prétend détruire la philosophie d'hier qu'afin de préconiser celle de demain, qui a changé de nom et de costume. Elle s'appelle *Pragmatique*, *Pragmatisme*, *Pragmaticisme*, c'est le dernier cri. Essayons d'expliquer le sens de ce vocable et de décrire cette mode nouvelle.

22 janvier 1907

DEUXIÈME PARTIE

PRAGMATISME

I

NOUVELLES MODES EN PHILOSOPHIE

Pragmatisme, *pragmaticisme*, retenez ces vocables. Ils indiquent une nouvelle mode en philosophie, ou, si vous le préférez, un nouveau mode de philosopher, qui s'est répandu depuis une quinzaine d'années, et semble dépasser la vogue d'un moment.

Les pragmatistes ont publié quelques importants ouvrages. La plupart de leurs manifestes se trouvent épars dans des revues spéciales. Nous ne connaissons, sur ce sujet, d'étude d'ensemble que celle de M. André Lalande [1] parfaitement compétente et informée. M. Lalande nous a été le meilleur guide dans cette tentative d'éveiller la curiosité de ceux qui, vivant de la vie de l'esprit s'intéressent aux courants de la pensée contemporaine.

Le pragmatisme, qui nous est venu d'Amérique,

1. *Revue philosophique* de M. Ribot, février 1906.

a pour origine une réaction contre la philosophie rationaliste, intellectualiste, qui se paye de mots incompréhensibles, d'abstractions, d'idées creuses, qui agite des questions insolubles, où il est impossible de distinguer le vrai du faux et ce qui ne sert absolument à rien. Le pragmatisme est un nouveau positivisme, lequel diffère de l'ancien en ce qu'il n'exclut pas les problèmes religieux et métaphysiques : nous ne pouvons les éluder, mais, au lieu d'en demander la solution au raisonnement, à la raison, il la cherche dans les résultats pratiques. *Pragmatique* signifie *pratique*, *philosophie des résultats*, *philosophie d'action*, *philosophie qui rapporte et profite*. N'est-ce pas le genre de philosophie que l'on peut attendre des Yankees ?

William James qui a le plus contribué à populariser et à répandre le pragmatisme américain, le rattache étroitement à la philosophie anglaise. Il exprime un dédain cordial pour les philosophes allemands, et il ne voit dans la philosophie de Kant qu'un magasin de bric-à-brac. Le pragmatisme, d'après James, ne fait qu'élargir les vieux chemins suivis par les Anglais, que Bacon leur a tracés, lorsqu'il recommande l'induction et l'empirisme comme la seule voie qui mène à la découverte du vrai, et où se sont engagés Locke, Berkeley, Hume, les Mill, Bain. Leur criticisme consistait à chercher la signification des systèmes dans les différences pratiques. Telle est aussi la méthode du pragmatisme. Il dérive de l'utilitarisme anglais.

Un Américain, Charles S. Pierce, philosophe de

haut mérite, a le premier, en 1878, baptisé, défini le pragmatisme, dans son article du *Popular science monthly* intitulé *How to make our ideas clear ? Comment rendre nos idées claires ?* auquel il faut joindre le discours prononcé par William James à l'Université de Californie[1], qui interprète Pierce et le complète. Notre pensée en mouvement, disait Pierce, n'a d'autre but que de devenir notre pensée au repos, c'est-à-dire d'arriver à se fixer dans une conviction (*belief*). C'est seulement quand notre pensée a trouvé cet équilibre que notre conduite devient ferme et sûre. Toute idée, en effet, implique un acte, une attitude, une tendance à l'action. Les fonctions intellectuelles permettent à l'homme d'acquérir des habitudes qui jugent la valeur des idées. A la base de toutes nos distinctions théoriques, si subtiles qu'elles soient, on ne trouvera rien d'autre que des différences d'efficacité pratique. Pour atteindre à l'entière clarté d'une idée, nous n'avons qu'à nous demander quelles sensations pourrait nous donner son objet et quelle devrait être notre manière d'agir, si elle était une réalité. Afin de juger d'une conception, au lieu de s'adresser à la Raison, à la Logique, la méthode anglaise, la méthode pragmatique consiste à se demander : « Que signifie-t-elle pour moi ? quels sont les faits qui en dérivent ? quelle est la valeur *en espèces* de cette conception, de cette connaissance, exprimée dans les termes

1. Traduit dans la *Revue de Philosophie* 1er mai 1906. Voir dans la même revue, 1er juillet 1905, un article de M. Dessoulavy sur le même sujet.

d'une expérience particulière, quelle différence résulte pour le monde de sa vérité ou de sa fausseté ? Si, au contraire, cette conception n'a aucune conséquence pratique, si elle ne devait jamais apporter à notre conduite une différence appréciable, que nous importe qu'elle soit vraie ou fausse ? La discuter serait indigne d'un esprit sérieux. »

Supposez, dit James, que le monde va finir, et que nous le sachions : il nous est dès lors absolument indifférent que ce monde soit l'effet de combinaisons d'atomes, mus par des lois immuables, ou bien l'œuvre d'une Volonté intelligente. Mais si la vie continue sur la terre, il n'est pas sans conséquence pour nos actes d'admettre l'une ou l'autre de ces deux hypothèses, et notre conduite nous éclairera sur leur valeur respective. Examinez encore, du même point de vue, ces deux propositions dont la vérité absolue est rigoureusement indémontrable : il y a convenance à ce que les méchants soient punis dans l'autre monde, ou, au contraire, il répugne qu'une punition atteigne les méchants. La conduite de ceux qui admettront la première hypothèse sera bien autrement correcte que celle des partisans de la seconde, et ce résultat nous explique le sens de chaque hypothèse.

James ne s'est pas contenté de préconiser sa méthode, il l'a mise à l'épreuve, par l'application, en écrivant son admirable livre : *L'expérience religieuse*. Il ne s'est pas proposé de démontrer que la religion répond à une réalité exté-

1. Traduction française de F. Abauzit, Paris, Félix Alcan, 1900.

rieure : cela est impossible. Devant le problème religieux, l'intelligence reste impuissante et perplexe. Mais la vérité relative de la religion nous est révélée par ceux qui sont possédés de la fièvre religieuse, par les actes qu'elle leur dicte vis-à-vis des autres hommes, par la résistance dont elle les arme contre les épreuves de la vie.

Pierce s'était borné à nous conseiller de chercher dans nos actes la signification de nos pensées. James va plus loin : il accorde beaucoup d'importance à la croyance, à la volonté de croire, *will to believe*. L'homme qui, dans une excursion de montagne, se trouve devant un obstacle à franchir, aura plus de chance de succès, s'il a foi en lui-même, que s'il se défie de ses forces. Le doute d'Hamlet le plonge dans un abîme d'hésitations, l'enthousiasme de don Quichotte le porte aux entreprises héroïques et le cuirasse contre les pires disgrâces : tel fut le caractère d'un Gordon. Croyez, dit James, vous serez dans le vrai et vous aurez chance de vous tirer d'affaire. Doutez, vous serez encore dans le vrai, car toute vérité est relative ; mais vous risquez de vous casser le nez, ou vous ne vous servirez de vos mains que pour vous attacher les pieds. Gœthe vante de même « cette sublime vérité que l'homme, dans les plus difficiles entreprises, triomphe par la foi et par l'énergie ; au contraire, si le moindre doute l'assiège, il périra infailliblement ». Ce qui revient à dire qu'il y a des hypothèses énervantes jusqu'à devenir mortelles, et des hypothèses fortifiantes entre lesquelles il faut choisir.

Dans l'ordre des idées, James professe le mépris des certitudes absolues. Il se montre sceptique à l'endroit de toute proposition qui prétend s'imposer à l'expérience au lieu de lui rester indéfiniment soumise. Son empirisme radical aboutit à ceci qu'on ne comprend les idées que dans la mesure où on les agit, que l'action juge la pensée, qu'on connaît l'arbre à ses fruits [1].

Son pragmatisme est un mouvement d'esprit, une méthode, plus qu'une doctrine. Mais à peine née, la thèse a subi des transformations, selon qu'on l'appliquait aux questions philosophiques, religieuses, scientifiques.

Un professeur d'Oxford, F.-C.-S. Schiller, a tiré du pragmatisme toute une philosophie qu'il appelle l'*Humanisme*, c'est le titre de son ouvrage capital [2] : Humanisme par opposition au rationalisme qui vise à l'absolu. Il part de ce principe de Protagoras que les choses sont telles qu'elles nous paraissent, que l'homme est la mesure des choses. Pour lui, la *vérité* d'une idée nous est prouvée par son utilité réfléchie, par ses effets moraux et sociaux : bien et vrai se confondent. Sur la méthode pragmatique, l'Américain Royce a greffé une métaphysique empreinte de mysticisme.

En France, nous possédons, non pas une école de pragmatisme, mais des pragmatistes dans des

1. « En général, on n'apprend jamais rien par simple audition, et quiconque, en certaines matières, ne met pas la main à l'œuvre, ne sait les choses que superficiellement et à demi. » (Gœthe, *Entretien avec Eckermann*.)

2. Londres, 1903.

sens très différents. La philosophie si originale de M. Bergson n'est pas sans affinités avec W. James et avec Pierce : mais bien loin de procéder d'eux, elle les a précédés. M. Bergson introduit l'expérimentation dans les études philosophiques : la pensée doit être l'action dans la conscience, elle doit saisir la réalité d'une manière personnelle, complètement libre, s'identifier avec elle[1].

Dans son livre l'*Action*, M. Maurice Blondel préconise une méthode qui consiste à confronter les divers systèmes de philosophie intellectualiste, par exemple le rationalisme de Descartes, l'idéalisme de Spinoza, le criticisme de Kant, le dilettantisme de Renan, le phénoménalisme de Taine, au point de vue des conséquences pratiques qui en découlent. Taine ne s'est-il pas conformé à la méthode pragmatique, lorsqu'il signale les effets du *Préjugé héréditaire*, les bienfaits sociaux du christianisme? M. Blondel tire de la philosophie de l'Action une apologétique nouvelle du catholicisme : d'après lui, le catholicisme répond aux besoins primitifs, naturels, éternels de l'humanité[2].

Un club pragmatiste s'est fondé depuis quelques années à Florence, dans un tout autre esprit. Les jeunes gens très savants qui le composent publient

1. Voir dans *la Revue de Métaphysique et de Morale*, au point de vue scientifique, les articles de M. Bergson ; de M. Poincaré, *Science et Hypothèse* ; de M. Le Roy, *Un positivisme nouveau*, mars 1901 ; de M. Challaye, janvier 1907, sur le *Syndicalisme révolutionnaire*, qui, avec son théoricien, M. G. Sorel, se rattache à la méthode bergsonienne.

2. E. Mallet, *la Philosophie de l'Action*, Revue de philosophie, 1er septembre 1906.

les fascicules d'une revue d'idées, le *Leonardo*. Nous avons analysé le divertissant *Crépuscule des Philosophes* où M. G. Papini prend congé de la vieille philosophie, servante désormais inutile. Sous des pseudonymes à panache, *Gian Falco*, *Giulano il Sofista*, ces demi-romantiques, interprètent le pragmatisme comme un *déraidissement*, un assouplissement des théories et des croyances. Ils n'accordent aux idées qu'une valeur purement instrumentale d'où l'on peut tirer, à son gré, une musique sacrée ou profane. Il s'agit de se faire des convictions qui nous plaisent, de les agir, de transformer par elles la réalité. M. Lalande compare ce pragmatisme léonardesque à un corridor sur lequel s'ouvrent toutes sortes de chambres, ici une cellule avec un prie-Dieu, à côté un laboratoire, plus loin, si vous le préférez, le boudoir d'une *gentildonna*. A vrai dire, les léonardistes ne se prennent pas eux-mêmes très au sérieux. M. James, qui sympathise avec cette école, ayant loué Papini, le *Leonardo* s'en fait gloire et s'en moque un peu : « L'article de James, dit-il, témoigne pour notre cause d'un enthousiasme qui dépasse presque le nôtre. » Le souci de ces jeunes pragmatistes est de n'avoir jamais l'air dogmatique et convaincu.

En Angleterre, le pragmatisme de James et l'humanisme de F.-C.-S. Schiller ont soulevé d'ardentes polémiques. La revue *Mind* en est remplie. Les pragmatistes, objectent les adversaires, confondent la question toute logique de la nature du vrai, avec celle toute psychologique de la reconnaissance du

vrai par une conscience individuelle. Ils demandent à la vérité des conséquences pratiques ; l'argument tiré des conséquences suppose que nous connaissons presque tous les effets qu'une idée peut produire. Ces effets sont disparates, ils varient avec les caractères, les circonstances. Les lois naturelles sont déterminées d'avance, les conséquences de nos actes ne le sont pas. Si avec F.-C.-S. Schiller, on prend la morale effective pour pierre de touche de toute vérité, cette moralité nous apparaît si rarement que peu d'idées présenteront une certitude de vérité. L'utile ne se confond pas toujours avec le vrai. Les mots *bien*, *utile*, peuvent être entendus dans des sens très différents, très opposés. Le vrai peut être indépendant de la pratique. L'action n'est pas, à tout âge, le but de la pensée. Le vieux philosophe en méditation, dans le tableau de Rembrandt, se livre aux délices de la pensée contemplative, il vise à faire de son esprit le miroir tranquille du monde agité, et ne songe pas à changer ce monde.

Le pragmatisme est une philosophie d'esprits jeunes, hardis, entreprenants. Il renferme beaucoup d'ambiguïté. C'est une pensée inductive qu'il ne faut pas trop presser logiquement, crainte de la stériliser. L'ancienne philosophie faisait appel à l'imagination, au raisonnement ; la nouvelle se fonde sur l'observation et l'expérience. Elle vise à observer des faits, plutôt qu'à édifier des théories. La tendance est excellente et ne saurait être assez encouragée, surtout en France, où un rationalisme absurde a

exercé tant de ravages et nous a coûté si cher. L'exemple de l'Angleterre et des Etats-Unis nous montre ce que l'esprit d'observation et d'expérience vaut et rapporte.

23 février 1907.

II

AGNOSTICISME ET PRAGMATISME

I

La philosophie anglaise et américaine, qui se résume dans le mot d'*Agnosticisme*, dû à Herbert Spencer, et dans le mot de *Pragmatisme*, popularisé par William James, jouit, en ce moment, des faveurs de la mode. Une direction de pensée qui n'est pas sans affinité avec celle de William James, mais aussi originale qu'indépendante, se manifeste dans la philosophie de M. Bergson et dans son dernier livre si remarquable, *l'Evolution créatrice* [1], auquel M. Chaumeix, si pénétré de la doctrine, a consacré dans les *Débats* un article que nous reproduisons à la fin de ce volume avec l'autorisation de son auteur. Nous nous occuperons ici de l'agnosticisme spencérien, ce qui nous permettra, en même temps, de revenir sur son *Autobiographie* [2], si précieuse pour l'évolution des idées politiques, philosophiques et religieuses de ce profond esprit. Après avoir cher-

1. Paris, Félix Alcan 4e éd. 1908.
2. Traduite et condensée excellemment par M. de Varigny. — Paris, Félix Alcan, 1907.

ché à définir, à préciser l'idée d'évolution. Spencer l'a, pour ainsi dire, expérimentée sur lui-même.

Chez les philosophes même les plus abstraits, l'hérédité, le tempérament, l'éducation, l'habitude donnent la clef de leurs systèmes. En construisant ces systèmes ils ne font qu'écrire leurs Mémoires. Cette méthode d'explication psychologique, que Sainte-Beuve inaugurait à l'égard des écrivains, poètes, littérateurs, historiens et des solitaires de Port-Royal, n'a pas encore été suffisamment appliquée aux philosophes.

Issu d'une famille de petite bourgeoisie puritaine, d'une extrême rigidité de mœurs, Herbert Spencer grandit parmi ses proches comme au milieu d'un musée des religions, tant ils appartenaient à des sectes différentes, toutes hostiles à l'ecclésiasticisme, et sur lesquelles ils discutaient à perte de vue. Le souvenir de ces discussions fut sans doute le germe de l'agnosticisme. C'est autour de lui que Spencer puisait l'exemple de cet individualisme de conscience, qu'il définit lui-même : « La tendance à mettre les injonctions éthiques au-dessus des injonctions légales », et qui se traduisait chez lui par le mépris de toutes les autorités, politiques, sociales, ecclésiastiques. Cet individualisme qui n'a rien de commun avec le nietzschéisme, l'anarchisme immoraliste, puisqu'il soumet l'individu aux prescriptions du devoir le plus impératif, en vue du bien public, implique pareillement un sentiment d'infaillibilité personnelle.

Les croyances religieuses d'Herbert Spencer

l'abandonnèrent lentement. Les hymnes et l'accompagnement de l'orgue dans une cathédrale lui laissaient une impression de grandeur et de douceur, et il comprenait par lui-même le charme des pratiques religieuses. L'esprit critique devait lui montrer à la longue les contradictions de dogmes.

Mais les explications philosophiques ne lui semblaient pas plus satisfaisantes. Il déplorait l'étude des philosophes classiques comme « une perversion d'esprit, qui oblige, de génération en génération, les jeunes gens à consacrer des années aux erreurs d'anciens penseurs, qui n'avaient pas pour leurs raisonnements de données adéquates, tandis qu'ils ignorent tout ce que la science moderne, ayant pour matériaux les observations accumulées des siècles, peut dire sur nous-mêmes et notre entourage ». Il était persuadé que, dans l'avenir, cela sera considéré comme une des aberrations les plus étranges. Sa critique porte, comme celle de Kant, sur les limites de la connaissance, mais il trouvait la méthode de raisonnement du philosophe de Kœnigsberg si insupportable qu'il n'en pouvait souffrir la lecture. De même que Macaulay, il ne voit dans Platon qu'une longue barbe et de longues phrases, et préfère à ses dialogues le *Neveu de Rameau*, où il y a tant de vérité et de vie.

Cependant Spencer, moins par la critique des idées que par la science, était arrivé aux mêmes conclusions que Kant : l'homme est incapable de comprendre l'origine des choses, leur nature dernière, autant que l'homme sourd est inapte à

comprendre le son et l'aveugle, la lumière. Chaque explication nous laisse aux prises avec des difficultés inextricables. Une divinité sans cause est aussi incompréhensible qu'un univers sans cause. Si l'existence de la matière de toute éternité est incompréhensible, la création de la matière hors du néant est également incompréhensible. L'hypothèse de l'évolution n'est pas plus satisfaisante, dans ces questions d'origine, que celle de la création. La question doit être laissée en suspens comme un mystère impénétrable.

Mais l'originalité de l'agnosticisme de Spencer c'est qu'il ne conclut pas au scepticisme pur. La relativité de la connaissance suppose l'existence de quelque chose de positif, au delà du relatif. D'après Spencer, l'existence de ce pouvoir que nous manifeste l'Univers n'a donc rien à craindre de la logique la plus inexorable. De cette réalité ultime, de cette première cause, nous pouvons affirmer l'existence. Dieu existe, mais nous ignorons quel il existe. Il ne peut être scruté. Il surpasse non seulement toute connaissance, mais toute conception humaine. Dénommons-le l'*Inconnaissable*.

Par cette conception de l'Inconnaissable, Spencer se flatte d'avoir réconcilié la religion et la science, en séparant leurs domaines ; il assigne à la science le *connaissable*, à la religion l'*inconnaissable*, ce qui, à vrai dire, simplifie singulièrement la théologie, puisqu'il ne reste qu'à adorer ce Dieu mystérieux qui inspire aux hommes la religion de l'amour au lieu de la religion de la haine, et à se taire. La

science est fière devant les traditions et les légendes ; mais elle est humble devant le voile impénétrable qui nous cache l'absolu[1].

Spencer considérait les *formes* des croyances religieuses avec une grande aversion puisque les explications qu'elles donnent ne sont pas, d'après lui, valables. L'âge et la réflexion aussi bien en religion qu'en politique atténuèrent son radicalisme. Sinon malgré lui, du moins sans qu'il le désirât le moins du monde, la connaissance qu'il avait acquise des sociétés humaines lui imposait du dehors cette vérité, qu'un culte adapté à la nature du peuple et du temps qui le produit est un élément progressif dans les sociétés humaines. Le contrôle exercé sur la conduite des hommes par les croyances théologiques et l'Eglise a été bienfaisant. Le progrès de la civilisation a marché de pair avec le développement d'un système religieux, hérissé de dogmes terribles, administré par un clergé puissant.

Sans doute ces promesses et ces menaces éloignées ont eu peu d'effet. Après deux mille ans de culture chrétienne, et en dépit de l'action journaliere de prêtres par centaines de mille, chez les peuples civilisés, la barbarie n'a pas disparu parmi eux. Il suffit d'examiner la conduite des Européens dans la colonisation de l'Afrique. Mais, si insuffisants que soient ces effets, sans le christianisme et

1. Notons en passant que cette théorie de Spencer, qui consiste à affirmer l'existence d'un absolu derrière le voile des phénomènes, a été contredite par Taine qui n'y voit qu'une survivance scolastique, analogue à la théorie kantienne de la *chose en soi* et à l'*idée* platonicienne.

ceux qui l'enseignent, les choses eussent été pires.

Le sentiment religieux évolue, car il n'y a rien d'immobile ; il s'adapte aux nouveaux besoins des sociétés. Et quand le dogme reste immuable en apparence, les professions de foi nominales ne correspondent plus aux professions de foi réelles. Comparez le christianisme du moyen âge au christianisme actuel des pays protestants. La prédication théologique passe à l'arrière-plan, et les doctrines morales au premier. Cette évolution s'accomplit sans doute avec lenteur. Tout changement trop brusque est suivi de réaction.

Herbert Spencer estime que, quels que soient les changements qui s'opèrent, la place de la religion ne restera jamais vide. Toujours se poseront les grandes questions relatives à nous-mêmes et aux choses environnantes. A défaut de réponses positives, il y aura des modes de conscience pour en tenir lieu. Dans d'admirables pages, qui terminent l'*Autobiographie*, Spencer s'arrête devant ce mystère des choses qui est l'origine des religions. Quel est le but de cette éternelle création, de cet éternel massacre de tous les êtres ? Pourquoi cette absence de vie qui caractérise les plus grandes masses célestes ? D'où vient cette transformation universelle, constamment à l'œuvre durant une éternité passée, et qui se poursuivra sans repos durant une éternité future ? Et alors surgit la pensée parallèle, s'il existe quelque part une intelligence comprenant ce que nous ne comprenons pas. Et devant ces perplexités « l'on s'étonne

que l'homme se réfugie dans les dogmes autoritaires ! »

L'attitude de Spencer vis-à-vis de la religion est bien différente de ce qu'elle était au temps de sa jeunesse. Il considère désormais avec sympathie les *Credos* religieux, qui tiennent en une certaine mesure le rôle que les interprétations philosophiques essayent de jouer sans y parvenir, et d'autant moins qu'elles s'y appliquent davantage. Mais, ajoute-t-il, il s'écarte de ces *credos* parce qu'il ne peut accepter la solution qu'ils proposent, tout en souhaitant qu'une solution puisse être trouvée.

Herbert Spencer ne s'était élevé à cette haute sympathie qu'à mesure qu'il avançait en âge. Il jouissait, au point de vue religieux, d'un si mauvais renom que son agnosticisme passait pour une formule polie de l'athéisme pur. Il raconte, dans son *Autobiographie*, qu'un *clergyman* refusa de dormir sous le même toit que lui, comme s'il s'était agi de l'Antéchrist. Mais dans une sorte de testament qui a précédé son autobiographie, intitulé : *Faits et Commentaires* [1], il a écrit tout un chapitre sur ce thème : *Ce que le sceptique doit dire au croyant.* Après avoir pesé le pour et le contre, il trouve un moyen terme pour tout concilier. Il distingue divers genres de sincérité, la sincérité agressive, discuteuse, réservée, silencieuse, et il semble bien qu'il ait passé lui même par cette évolution de la sincérité. Il arrive à cette conclusion : « La sympathie commande le silence envers tous ceux qui, souffrant

1. Paris.

des maux de la vie, tirent une consolation de leurs croyances. En interdisant de laisser tomber des idées qui pourraient ébranler leur foi, elle conseille d'éviter les questions qui ne peuvent être discutées sans renverser leurs espérances. » D'autant que les meilleurs, les plus scrupuleux sont souvent les plus malheureux.

Imbu juqu'à la fin d'esprit non conformiste, Spencer considère comme une vraie régression, dans la société actuelle, non seulement l'impérialisme belliqueux, mais l'impérialisme ecclésiastique, cette tendance dans l'Église d'Angleterre vers l'assujétissement à une classe sacerdotale qui caractérise les types barbares de société. Avec ses vêtements somptueux, ses symboles ornés de pierres précieuses, le clergé anglican aspire à devenir un corps d'intermédiaires entre Dieu et l'homme.

Invariablement fidèle à l'individualisme dans tous les domaines, politique, social, religieux, l'idéal de Spencer est à l'extrême opposé de celui d'Auguste Comte, calqué sur la centralisation latine et le catholicisme romain. Spencer vise à un minimum de gouvernement et à un maximum de liberté. C'est qu'il suppose que les hommes sont capables d'arriver, par l'éducation, à se gouverner eux-mêmes. Il n'y a, dans tous les ordres, de liberté qu'à ce prix.

En matière d'éducation [1], Spencer est absolument hostile à l'enseignement de l'État, dont il voudrait

1. Voir l'étude de M. Compayré sur *Herbert Spencer et l'éducation scientifique*, où la pensée de Spencer est si clairement exposée, sous un petit format. (Collection des Grands Educateurs.) Paris.

voir réduire les attributions dans tous les domaines, attendu que l'un des traits essentiels de l'évolution sociale est la spécialisation croissante des fonctions dans la société actuelle, et que l'incompétence générale de l'État a pour conséquence forcée son incapacité spéciale. Il ne croit pas que la croyance laïque puisse en matière d'éducation remplacer avec avantage la croyance sacrée, et cela pour des raisons purement psychologiques. Un enseignement éthique fondé sur la raison ne peut avoir de prise que sur des natures déjà foncièrement morales. C'est le plus petit nombre. Il ne suffit pas de prêcher le bien, pour que les hommes l'accomplissent : *Video meliora*... La raison n'est pas une force, c'est un instrument, une lumière qui éclaire les désirs et les mène là où ils veulent être conduits. Or on n'agit sur les désirs que par les sentiments. Les croyances sont donc ce qu'il y a de plus efficace. Il dira que toute discipline est mauvaise et qu'elle échoue fatalement quand elle se sépare de la discipline naturelle d'institution divine.

Ce caractère agnostique et antirationaliste de la philosophie de Spencer a ouvert la voie au pragmatisme américain de William James et à la philosophie de M. Bergson, qui marque un courant plus profond de la pensée dite pragmatique. Essayons d'en indiquer la filiation et l'opposition.

24 septembre 1907.

II

Nous venons de montrer comment la philosophie d'Herbert Spencer aboutissait à une sorte de négation de la philosophie, à ce qu'on appelle l'*Agnosticisme*, à l'impossibilité, pour quiconque est exigeant en matière de preuves, d'entrevoir une explication satisfaisante touchant l'origine et la fin des choses. La science nous rend compte de l'enchaînement des phénomènes, elle se tait sur cette origine et sur cette fin. L'hypothèse de la création et l'hypothèse de l'évolution se heurtent à des difficultés également insurmontables. Au point de vue purement intellectuel, les solutions traditionnelles des religions, les explications individuelles des philosophies nous laissent dans l'obscurité la plus complète sur le sens de notre destinée.

Si l'on est porté vers une nonchalance sénile, l'agnosticisme nous ramène à l'indifférence souveraine de l'Ecclésiaste : *Vanité des vanités*... à cette attitude intellectualiste, si bien exprimée par M. Renan, faite d'un mépris doux et superbe à l'égard des pauvres humains et de leurs vaines poursuites. Au sage désabusé, qui se contente de faire du monde sa proie intellectuelle, il ne reste qu'à contempler, dans l'inaction, ce jeu incompréhensible de la nature, à la fois si changeant et si monotone, tel qu'il se reflète dans le miroir de l'art et de la pensée.

Pour des caractères jeunes, énergiques, entreprenants, ce scepticisme intellectualiste devient au con-

traire le meilleur des stimulants. Il conduit à chercher la vérité, ou plus exactement la valeur, l'efficacité des idées, non dans la spéculation philosophique, impuissante à nous en rendre compte, mais dans l'action. De même que nous estimons toute chose selon sa réussite, que nous jugeons l'arbre à ses fruits, l'homme à ses œuvres, on n'envisagera dans la philosophie et la religion que ce qu'elles comportent de résultats pratiques : telle est la tendance, la méthode connue sous le nom de pragmatisme.

Le pragmatisme se rattache étroitement à l'agnosticisme. Non seulement le pragmatisme s'interdit les grands problèmes qu'il juge insolubles pour l'intelligence humaine, mais il estime que le besoin de connaître est artificiel et illusoire en nous, que la raison, incapable d'aller jusqu'au fond de la réalité, doit être orientée essentiellement vers l'action. Les questions ne sont dignes d'intérêt que dans la mesure où elles comportent des conséquences pratiques et une signification humaine. En présence d'une idée, le pragmatisme consiste à se demander : Que signifie-t-elle pour moi ? Que rendra-t-elle dans l'application ?

M. Mentré[1] prétend nous faire toucher du doigt l'envers du pragmatisme. Il nous met en garde contre cette mode étrangère, cet engouement qui n'est qu'une forme supérieure de l'utilitarisme anglais, la dernière expression de cette philosophie impérialiste et conquérante, partie de Locke pour aboutir à William James.

1. *Revue de philosophie*, mai 1907.

Dans le pragmatisme se reconnaissent les instincts anglo-saxons, le scepticisme des idées pures, le peu de valeur attribué aux idées générales, le goût de l'empirisme, des faits particuliers, des *petits faits*, disait Taine, cette aversion pour une complexité de pensée qui énerve, un courant mystique qui ne se fie qu'à l'intuition, des préoccupations de moralistes, pour qui la religion est uniquement affaire de pratique, des soucis positifs et palpables d'hommes d'affaires, *business men*, de ploutocrates aux énergies surexcitées pour la conquête du confort matériel et de la puissance économique.

M. Mentré estime que ces sources du pragmatisme doivent nous être à bon droit suspectes. Quoi de plus contraire à nos traditions nationales et séculaires de spéculation désintéressée ; quoi de plus propre à effaroucher les élégances natives de notre race, à blesser notre sens affiné de l'histoire, à heurter nos habitudes de rationalisme, de clarté et de méthode que cette orgueilleuse assurance, qui justifie toute pensée par le succès et transporte l'impérialisme jusque dans la philosophie ?

Le pragmatisme ne se peut justifier que par sa valeur pragmatique, par ses résultats. Or, en matière de science, ne visant qu'aux applications industrielles, il donne sans doute des Edison et des Morse, mais il rejetterait au second rang les Ampère et les Fresnel. Une élite de théoriciens est indispensable à la coordination des recherches scientifiques. Assurément la philosophie n'obtient pas les effets tangibles de la science ; mais lui reprocher son inuti-

lité c'est s'arrêter à la surface. L'esprit philosophique, l'esprit d'abstraction, de généralisation est indispensable à la science. La philosophie entretient le noble tourment de la vérité pour la vérité. L'utilité est une excellente pierre de touche dans le domaine pratique, par exemple, lorsqu'il s'agit de mesurer le rendement d'une machine, ou encore l'efficacité d'une doctrine morale ou religieuse : elle est absolument dénuée de valeur au point de vue rationnel, le seul qui compte en philosophie. L'utile ne saurait se confondre avec le vrai. Prestement éliminée, on pourrait presque dire escamotée au profit de considérations utilitaires, la question de vérité hante obstinément tout esprit, pour qui connaître est une joie. Comment d'ailleurs prévoir d'avance si telle vérité deviendra féconde ?

On a peine à pardonner au pragmatisme la désinvolture avec laquelle il fait, en philosophie, table rase de tout ce qui n'est pas anglais ou américain. Descartes, Leibnitz, Kant n'existent pas pour le pragmatiste. Quel dédain de la culture grecque et latine chez un Herbert Spencer, de la philosophie ancienne chez un Macaulay ! Relisez le célèbre *Essai sur Bacon*, où Macaulay oppose, en manière de dérision, les services rendus par la physiologie expérimentale, aux bienfaits hypothétiques de la philosophie platonicienne, de cet idéalisme qui a pourtant ennobli l'homme, en lui cachant ses origines, en lui faisant oublier que le monde est une affreuse mêlée, un triste hôpital, un cimetière.

En un mot, le pragmatisme est une philosophie

de race. M. Mentré n'ose ajouter de race à demi barbare, une philosophie d'ingénieurs, de marchands, de financiers, de gens de Bourse, qui, si elle se généralisait, mettrait en péril l'avenir de la science et de la philosophie [1].

C'est là, peut-être, exagérer le danger du pragmatisme. S'il peut sembler expédient de prêcher en Angleterre, surtout en Amérique, un intellectualisme aristocratique dédaigneux des conséquences, nous avons peut-être trop abusé en France du prestige des idées, d'un intellectualisme sans intelligence profonde. Nous verrions sans appréhension le pragmatisme s'acclimater parmi nous surtout sous la forme originale, noble et élevée que lui a donnée M. Bergson.

Il est un côté essentiel du pragmatisme qu'on ne saurait assez mettre en lumière. Le pragmatisme étant une philosophie de l'action, une philosophie qui consiste à éprouver nos idées en les vivant et non plus en les rêvant, à les faire passer au creuset de la réalité, la première condition, pour être pragmatiste, c'est de se livrer à une éducation de la volonté, de combattre cette veulerie des peuples fatigués, des classes trop civilisées. Tout pragmatiste est un apôtre d'énergie, non de cette énergie romantique, impulsive et passionnelle, qu'admiraient si fort Beyle et Mérimée, mais d'une énergie volontaire,

1. Voir dans la *Revue Philosophique*, septembre et octobre 1908, l'article de M. Schinz, *Antipragmatisme*. Pour M. Schinz le Pragmatisme est le résultat d'un tempérament philosophique qui s'explique par les phénomènes sociaux au milieu desquels il s'est produit.

calme, méthodique, attentive, contenue, réfléchie, telle que nous l'expose M. William James, dans un discours prononcé à l'Université de Colombia [1].

Assurément notre pouvoir d'action est limité, les arbres ne croissent pas jusqu'au ciel. Mais nous ne connaissons pas nos limites, nous ignorons les ressources dont nous pourrions disposer pour agir ; nos élans sont comprimés, nous n'employons jamais qu'une petite partie des pouvoirs physiques et moraux qui nous sont accessibles, « nos yeux sont comme couverts de cendres ». Dans la vie habituelle, une vitalité imparfaite nous rend poltrons et inertes. Les conventions sociales nous arrêtent, le respect, nous dirions presque le snobisme scientifique, nous empêche de développer, à l'occasion, les parties mystiques de notre nature. Il suffit qu'un mobile inusité, une excitation émotionnelle, une idée extraordinaire nous sollicite pour que nous fassions un effort de volonté inaccoutumé. De quoi ne sommes-nous pas capables sous l'empire des excitations étrangères, de la colère, de l'entraînement, du désespoir, de l'amour, dont on connaît les effets dynamogènes, et de l'amour-propre, lorsque le sentiment de notre responsabilité personnelle entre en jeu ? Un paysan plein de lenteur, transplanté à la ville, y prendra, en moins d'une année, les allures de la suractivité urbaine. Lisez la vie de Cromwell et de Grant, ou tel épisode du siège de Delhi que cite William James, et vous verrez tout ce que peut la guerre pour éveiller nos torpeurs coutumières.

1. Traduit dans la *Revue de philosophie* du 1er avril 1907.

Les habitudes nous oppriment. Beaucoup de gens échappent à cette oppression, d'une façon intermittente, par des escapades, des sottises qui les soulagent ; il n'est pas douteux, quoi qu'en disent les moralistes, que certaines fugues, certains excès ne soient des remèdes momentanés ; comme aussi l'effort pour résister à des attraits, à des tentations, nous hausse à un degré d'énergie supérieur, à une plus grande étendue de puissance.

Cet empire sur soi-même ou, comme nous dirions, dans le jargon du jour, cet *auto-impérialisme*, on peut l'obtenir par un dressage calculé. Ceux qui ont le mieux connu l'âme humaine ont construit des disciplines ascétiques sur des plans d'énergie de plus en plus élevés. Tels sont les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, et le plus vénérable de ces systèmes, l'*Yoga* dans l'Hindoustan, à l'usage des aspirants à la perfection, et dont les résultats sont l'impartialité du jugement, la force du caractère, le pouvoir personnel et la constance immuable de l'âme.

A ce propos M. William James cite l'exemple d'un ami européen, légèrement névrosé, qui avait tiré des règles du *Hatha yoga* des résultats merveilleux ; il était parvenu à vaincre le sommeil, la faim et le vol capricieux des pensées, à atteindre une paix insoupçonnée et la certitude du succès dans toute entreprise.

Nos pensées, poussées par la volonté, qui est elle-même mise en mouvement par l'émotion, le désir, exercent un pouvoir plastique sur notre corps, nous

permettent d'éliminer nos émotions superflues, de nous en rendre maîtres, tôt ou tard, par une thérapeutique suggestive. L'homme autoritaire et cassant sera susceptible de devenir patient et raisonnable, d'acquérir des idées saines, de tourner à l'optimisme : sans s'élever jusqu'à l'héroïsme, il suffit de se donner sa parole d'honneur de faire ou de ne pas faire telle chose, pour y réussir. On raille le *mind cure* : M. William James estime que ce mouvement religieux outrepasse certainement les prévisions et les critiques rationalistes.

En dernière analyse, l'individu possède des pouvoirs variés, que, la plupart du temps, il ne réussit pas à employer ; presque toujours il se montre inférieur à son être plein et complet. Ces barrières prétendues invincibles que le tempérament, le caractère semblent nous imposer, viennent de la paresse et de l'indolence. Nous ignorons nos limites. Rien ne justifie mieux le mot de Joseph de Maistre : « L'homme devrait agir comme s'il pouvait tout et se résigner comme s'il ne pouvait rien[1]. »

24 septembre 1907.

1 A ce résumé très succinct de l'étude de William James sur *Les énergies humaines*, nous devons rattacher le traité de M. Jules Payot, sur l'*Education de la volonté*, qui date de 1894, et qui vient d'atteindre en 1907 (Paris, F. Alcan) sa vingt-septième édition. Cela prouve à quel point il correspond à des préoccupations du public. M. Payot, dont le livre s'adresse aux jeunes gens, doit être rangé parmi les pragmatistes avant le mot et avant la lettre.

III

LE PRAGMATISME CONTRE LE RATIONALISME

Deux ouvrages importants traitent du *Pragmatisme*, l'un de William James, *Pragmatism* [1], l'autre de F.-C.-S. Schiller, *Studies in Humanism* [2], qui exposent le sujet sous forme de lectures populaires. à l'adresse des esprits cultivés.

Toute doctrine nouvelle, écrit W. James, traverse trois états : on l'attaque en la jugeant absurde ; puis, on admet qu'elle est vraie et évidente, mais insignifiante ; enfin, on reconnaît sa véritable importance, et ses adversaires réclament alors l'honneur de l'avoir découverte.

Le pragmatisme n'est cependant pas une découverte. ce n'est « qu'un nom nouveau pour quelques anciennes façons de penser », plus répandues et

1. Longmans, Londres, 1907.

2. Macmillan, Londres, 1908. Une traduction française de cet ouvrage, due à M. Jankelevitch, est annoncée chez F. Alcan. M. A. Lalande. à qui nous devons la meilleure étude d'ensemble sur le pragmatisme, publie une analyse critique de ces deux ouvrages, dans la *Revue philosophique* de janvier 1908.

mieux comprises. Le rationalisme, l'intellectualisme français ont dominé au dix-huitième siècle. La raison abstraite s'est attaquée au dogmatisme traditionnel : les rationalistes ont prétendu construire leurs théories sur une vérité nue, sèche, immuable, révélée par la raison infaillible. Mais, dès la fin du siècle dernier, les penseurs d'Allemagne ont opposé au rationalisme l'idée d'évolution, de transformation, de *devenir*. Bien loin de considérer le monde comme figé dans la tradition, ou susceptible d'être construit à nouveau, une fois pour toutes, par la raison raisonnable, ils ont entrevu que tout le développement de l'histoire s'accomplit avec une variété imprévue et indéfinie où la logique de l'esprit n'a aucune part. Enfin les Anglais, de Bacon à Stuart Mill, en passant par Locke et par Hume, ont toujours fait appel à l'observation et à l'expérience comme pierre de touche de toutes les théories. Taine, si imprégné d'idées anglo-saxonnes, et qu'on rangerait bien à tort parmi les intellectualistes, dans l'*Ancien Régime* et la *Révolution* a combattu avec une vigueur, un éclat incomparables le radicalisme rationaliste en politique et en religion si étranger à toute psychologie : il ne cesse de rappeler à ses concitoyens trop aveuglés par la logique, que les théories abstraites ne peuvent être vérifiées que par les résultats qu'elles donnent dans l'application. Taine doit être rangé parmi les précurseurs du pragmatisme. William James, ce psychologue si pénétrant, au style si clair, si coloré, en est le propagandiste le plus actif aux États-Unis, de même que

F.-C.-S. Schiller, en Angleterre ; ce courant d'idées commence à gagner l'Italie et la France.

Chacun de nous, qu'il s'en doute ou non, se fait une philosophie, une conception de l'univers, se donne à lui-même une réponse, plus ou moins claire, sur le sens de la vie, et cette réponse lui est dictée par sa façon de réagir contre la poussée et la pression du monde qui l'environne. Mais la source de notre philosophie doit être cherchée non dans notre intelligence, mais dans notre caractère, dans notre tempérament, dans l'inconscient ou, comme on dit aujourd'hui, dans le subconscient. On peut affirmer que toute philosophie sincère est l'expression d'un tempérament personnel, que les philosophes de profession, en élaborant leurs systèmes, ne font qu'écrire leurs mémoires. C'est dans leur nature profonde qu'il faut chercher l'origine et la teinte de leurs idées. On ne saurait mieux faire que de leur appliquer la méthode de Sainte-Beuve, qui n'a jamais considéré les œuvres littéraires, historiques, religieuses, comme indépendantes de la psychologie de leurs auteurs. De même, en philosophie, le tempérament, la nature intime de chacun, fait pencher la logique et l'évidence d'un côté ou de l'autre. C'est pourquoi toutes les discussions philosophiques manquent de sincérité. La plus puissante des prémisses n'est jamais mentionnée. Une philosophie délicate, sentimentale ou dure adapte l'univers à ses convenances. Chez les grands penseurs, entre un Platon et un Locke, un Hegel et un Spencer, ces oppositions et ces contrastes apparaissent très marqués

très en relief. D'ordinaire, nos philosophies sont confuses, parce que nous n'avons pas de tempérament intellectuel très défini, nos idées forment une mixture d'ingrédients opposés. Les mêmes différences, tirées de l'organisme, se retrouvent parmi les écrivains, les artistes, aussi bien qu'en matière de gouvernement, de mœurs. Il y a des gens aux manières libres et aisées, tandis que d'autres sont formalistes ; il y a, en politique, des autoritaires et des anarchistes ; en littérature, des puristes et des réalistes ; en art, des classiques et des romantiques. Les philosophies rationalistes, attachées à des principes abstraits, absolus, éternels, et les philosophies empiriques, amoureuses de faits, de réalité crue, correspondent à la même opposition.

Les rationalistes, d'après William James, sont les natures tendres, délicates, idéalistes, optimistes, inclinées à la religiosité, à la croyance au libre arbitre. Ils planent sur les choses et sur le monde, de haut et de loin, comme s'ils voyageaient en ballon, vivent dans leur rêve, et ramènent tout à l'unité.

Au contraire, les empiristes sont des gens terre à terre, qui regardent tout de près, dans le moindre détail, à la façon des myopes, ne voient partout qu'opposition, contrariété, dissonance, font tout dériver de la sensation et sont tentés de tout expliquer par le matérialisme. Ils sont pessimistes, irréligieux, fatalistes, pluralistes, sceptiques.

Ce sont là deux conceptions extrêmes, dont chacune se croit supérieure à l'autre. Les différences toutefois ne sont pas aussi tranchées entre les esprits.

L'homme est ondoyant et divers. Il allie parfois un pessimisme pratique et un optimisme métaphysique. Il passe d'un compartiment à l'autre selon les convenances, les tentations de l'heure présente. N'est-ce pas M. Guizot qui remarquait qu'en une journée nous traversions tous les systèmes philosophiques, sensualistes, spiritualistes, sceptiques, contemplatifs. Ceux pourtant qui réfléchissent recherchent l'harmonie et l'unité. Une pente générale nous entraîne aujourd'hui vers l'empirisme : l'esprit scientifique s'empare des générations nouvelles. L'estime pour les faits n'a cependant pas neutralisé toute religiosité. Cette estime est presque religieuse elle-même : il y a des dévots scientifiques très hostiles aux religions révélées.

Voici par exemple Haeckel, moniste, matérialiste, qui déifie l'éther et se moque du Dieu des dévotes, qu'on ne saurait, d'après sa plaisanterie, se représenter que sous forme d'un vertébré gazeux. Spencer, pour qui l'histoire du monde n'est qu'une redistribution de matière et de mouvement, s'incline devant la religion, bien loin de la railler ; il lui permet d'exister ; mais il la laisse à la porte et ne lui accorde jamais de montrer sa figure à l'intérieur du temple. Depuis cent cinquante ans le progrès des sciences semble signifier l'élargissement de l'univers matériel, et la diminution de l'importance de l'homme : nous assistons à la croissance du sentiment naturaliste et positiviste. Il semble que l'homme n'ait d'autre alternative que de se soumettre à la nature.

L'idéal n'est considéré que comme un produit

inerte de la physiologie : ce qu'il y a de plus élevé dans l'homme est expliqué par ce qu'il y a de plus bas, de plus inférieur, la rose par le fumier nécessaire à son éclosion. L'esprit dur s'accommode fort bien de l'univers matériel et se trouve très confortable dans l'inhumanisme et l'irréligion.

De leur côté, les délicats, les tendres cherchent des consolations dans le mysticisme panthéiste, ou dans une philosophie rationaliste et religieuse qui a l'air de combattre une lente retraite, qui est sèche, abstraite, qui perd tout contact avec les faits concrets, les joies et les chagrins de la vie.

A propos de cette philosophie rationaliste et idéaliste, un étudiant écrivait à M. William James : quand nous entrons dans une classe de philosophie, il faut nous familiariser avec un univers entièrement différent de celui que nous laissons derrière nous dans la rue. Le monde des expériences concrètes, personnelles, auxquelles appartient la rue, se compose d'une foule tumultuaire : c'est une cohue embrouillée, boueuse, poussiéreuse, pénible, perplexe, haletante. Tout au contraire, le monde dans lequel vous introduit votre professeur de philosophie est noble, luisant, merveilleusement ordonné. Les contradictions et les contrastes de la vie réelle en sont bannis. Son architecture est classique. Les principes de la raison en forment les assises, les nécessités logiques en cimentent les parties. C'est un temple marmoréen, dressé sur la colline, dont un radieux soleil vient dorer le faîte. Dans ce sanctuaire classique, l'imagination rationaliste se

réfugie, loin du caractère gothique et confus, loin du désordre intolérable que présentent les simples faits. Ce n'est pas une explication de notre univers mouvant et concret que nous offre le rationalisme, c'est un refuge, un remède destiné à tromper l'appétit de l'esprit pour l'unité. Ces philosophies intellectuelles sont celles qui conviennent aux délicats.

Mais considérez sérieusement ce colossal univers de faits concrets qui nous déroutent à chaque pas, constatez ses surprises, ses cruautés, ses sauvageries, et dites si le mot « raffiné » est bien l'adjectif inévitable qui monte aux lèvres pour le qualifier. Les constructions artificielles ne sauraient satisfaire la tournure d'esprit empirique. Souvenez-vous de l'embarras où se trouve Candide de concilier logiquement l'imperturbable optimisme de son maître de philosophie, le leibnitzien avarié Pangloss, et la série de ses mésaventures personnelles.

Tandis que Leibnitz et les rationalistes à sa suite nous montrent une perfection éternellement complète, les esprits observateurs réagissent contre ce léger et creux optimisme de la philosophie religieuse courante. Ils n'y voient qu'un vide monumental : ils engagent les théoriciens optimistes à lire chaque jour les gazettes, dussent-ils se borner aux faits divers. Au rationaliste qui lui offre ses consolations, l'empiriste tire son chapeau, en répondant : « Merci bien ! » Le rationaliste lui apparaît comme un somnambule pour lequel les choses actuelles n'existent pas.

C'est ici qu'une solution commence à apparaître.

Le pragmatisme est un système médiateur qui prétend satisfaire à la fois l'esprit de religiosité, comme le rationalisme, tandis qu'autant que l'empirisme il conserve la plus cordiale intimité avec les faits : « Le bruit des faits résonne à travers tous ses chapitres. »

Le pragmatisme n'a rien de commun avec l'éclectisme. Ce n'est pas un système, c'est une méthode pour résoudre les questions philosophiques : le monde est-il un ou multiple, fatal ou libre, matériel ou spirituel ? Le pragmatisme cherche à interpréter chaque notion, en examinant ses conséquences pratiques. S'il n'y a pas de différences pratiques, toute dispute est vaine. Combien de discussions philosophiques tomberaient dans l'insignifiance si on les mettait à la simple épreuve de l'expérience concrète ! Cela revient, en dernière analyse, à vérifier les théories par l'action, à renoncer aux idées abstraites, à proclamer l'insuffisance des solutions verbales, des raisons *a priori*, des principes fixes, des systèmes fermes, prétendus absolus, à se tourner vers les faits concrets, vers l'action, vers l'effort pour modifier les réalités existantes.

Aucuns résultats spéciaux, prévus d'avance, ne sont impliqués dans le pragmatisme, mais ce changement de méthode, cette attitude, cette orientation, ont pour conséquence des changements énormes en philosophie : les rationalistes deviennent désormais sans emploi, au même titre que les courtisans dans une République, ou les prêtres ultramontains, dans les pays protestants. On s'éloigne des premiers prin-

cipes, des catégories, pour ne regarder que les résultats, les fruits obtenus. A ce dernier point de vue, science, religion, métaphysique se trouvent rapprochées.

Toute théorie de l'absolu procède de l'ancienne magie des mots, des formules d'incantation. L'univers apparaît comme un Sphinx dont il faut deviner l'énigme pour posséder la formule magique, le *Sésame ouvre-toi*, le dernier mot des choses. Tout à l'opposé, le pragmatisme pèse la valeur pratique de chaque idée, et la jette dans le torrent de notre expérience. C'est moins une solution qu'un programme et une indication sur le moyen de modifier les réalités existantes. Ce qu'il cherche dans les théories, ce n'est plus une réponse aux énigmes, mais des instruments d'action.

N'étant rien de neuf, il se rapproche des vieilles tendances *nominalistes*, en faisant toujours appel au particulier, non au général, — des utilitariens, en exaltant les aspects pratiques, — des positivistes, dans son dédain pour les solutions verbales, les questions inutiles et les abstractions métaphysiques.

Cette méthode implique une définition de la vérité. Au début, les lois scientifiques étaient envisagées comme la pensée du Très-Haut. Nous n'y voyons plus aujourd'hui que de simples approximations sujettes à revision. Toujours soumises aux rectifications des faits, les hypothèses scientifiques se font et se défont sans cesse. A plus forte raison en est-il de même des vérités philosophiques, qui ne sont que des vérités psychologiques relatives. A bas la

logique, vive la psychologie ! Telle est la devise du pragmatisme.

Il nous reste à appliquer l'esprit pragmatiste aux principaux problèmes de la philosophie, et à préciser ce qui signifie exactement la *vérité*, du point de vue pragmatique.

21 janvier 1908

IV

L'ILLUSION PRAGMATISTE

Le pragmatisme est à la fois une orientation et une théorie de la vérité. Se donnant, comme son nom l'indique, pour une philosophie de l'action, son attitude, absolument contraire à l'intellectualisme, au rationalisme, consiste à s'écarter des premiers principes, des idées pures, pour ne considérer que les dernières conséquences, les fruits, les résultats. M. F.-C.-S. Schiller reproche à Socrate, à Platon, d'avoir glissé dans la philosophie l'idée absurde et néfaste de connaissance *a priori*, de vérité absolue, purement intellectuelle, détachée du sentiment et de l'expérience.

La conception que les pragmatistes se font de la vérité paraîtra très particulière. Ils s'accordent assurément avec les rationalistes sur ce point que la vérité naît de la concordance de nos idées avec la réalité. Mais nous ne pouvons obtenir de cette réalité qu'une connaissance relative. L'aphorisme de Protagoras : *l'homme est la mesure des choses*, sert d'épigraphe au pragmatisme. Même en matière de science, nous sommes incapables d'atteindre à une

notion parfaite et adéquate du réel. Dans ses livres d'une pensée si profonde, *la Science et l'hypothèse*, *la Valeur de la Science*, M. Poincaré[1] prouve que notre édifice scientifique est en grande partie conventionnel. Les hypothèses des sciences se font et se défont comme la toile de Pénélope, et restent toujours soumises à la méthode expérimentale.

Il en est de même de nos idées et de nos croyances philosophiques et religieuses : les résultats qu'elles nous apportent quand nous en faisons la règle de notre conduite, le bien qu'elles nous procurent, fournissent, d'après les pragmatistes de l'école de W. James, la preuve qu'elles sont vraies, d'une vérité humaine. Les expériences scientifiques, fondées sur des hypothèses vérifiées, ont gratifié l'humanité du télégraphe, de l'électricité, de la vapeur. Les expériences religieuses, basées sur des croyances, ont apporté à nombre d'hommes la sérénité, l'équilibre moral, la bonté, ont guéri certaines maladies. Ce sont là des faits aussi certains, aussi vrais, aussi conformes à la réalité, que les résultats de la science, et si les expériences religieuses ne présentent pas le même caractère d'universalité que les expériences scientifiques, cela tient, selon W. James, à ce que nous ne voulons pas en faire l'épreuve. James accorde même à l'expérience personnelle plus de valeur probante qu'à l'expérience scientifique toujours dérivée.

Et c'est ici que gît le paradoxe, l'équivoque, l'am-

1. Voir l'article de M. Faguet dans la *Revue latine*, 25 janvier 1903.

biguïté du pragmatisme. Dans une de ses ironiques *Xénies*, Gœthe nous dit : « *Quand je vois le pèlerin, je suis touché jusqu'aux larmes : — A quel point une idée fausse peut-elle rendre un homme heureux !* » Cette idée fausse, susceptible de procurer le bonheur, les pragmatistes la considèrent comme une idée vraie, parce qu'elle est utile, bonne, profitable, avantageuse. Rien ne prouve qu'ellé réponde à une réalité extérieure ; mais les pragmatistes se font de la réalité une conception flottante. Notre croyance suffit à la créer, à la modifier. La vérité n'est pas, elle se fait, elle se vérifie, elle devient... Il s'agirait seulement de s'entendre sur le sens et la valeur des mots. Ce que les pragmatistes conçoivent comme *vérité* psychologique, nous l'appelons communément *illusion*. Quelles que soient les croyances philosophiques et religieuses, qui importent si fort à notre manière d'agir, nous ne voyons en elles que des illusions, les unes décourageantes et malfaisantes, les autres bienfaisantes, quand elles nous inspirent confiance en notre pouvoir de changer la réalité. Ces illusions, ces salutaires espérances représentent la *vérité pragmatique*. Quoi qu'en pense W. James, elles ne sont pas volontaires : elles naissent de la variété des tempéraments, des caractères, et, contrairement à la science, nous ne pouvons prévoir et prédire à coup sûr le résultat des expériences auxquelles elles sont susceptibles de nous entraîner.

Les idées, les illusions philosophiques jouent donc le rôle des hypothèses en matière de science.

W. James ne s'attache qu'à celles qui peuvent incliner en un sens ou dans l'autre notre manière de vivre.

Matérialisme et spiritualisme ne sont autre chose que deux sortes d'abstractions et de symboles, mais de valeur inégale, au point de vue pragmatique. Si les lois naturelles devaient conduire notre monde plus près de la perfection, chaque homme raisonnable adorerait la matière tout comme Spencer adore son *Inconnaissable*. Mais si tout doit disparaître, si le monde doit s'abîmer dans le néant, sans souvenir et sans écho, si « la vie n'est qu'un court épisode entre deux éternités de mort », si l'humanité est vouée à un irrémédiable naufrage, si, seules, les forces inférieures, et non les plus hautes, sont éternelles, le matérialisme est une mer de découragement, de désappointement. Supposons, au contraire, que les forces non aveugles sont destinées à prévaloir, nous pouvons dès lors espérer un meilleur avenir : le spiritualisme est une promesse, un stimulant pour l'action.

Il en est de même du déterminisme et du libre arbitre. La thèse du déterminisme, c'est que les individus, quoi qu'ils disent, pensent et fassent, n'exercent aucune action indépendante ; leur rôle se borne à transmettre à l'avenir la poussée du passé. Le déterminisme est une doctrine intellectualiste qui cherche partout le lien de cause à effet. Presque tous les philosophes l'ont soutenu, mais ils ont contre eux la croyance instinctive de l'humanité, le sens commun. Les pragmatistes se rangent du côté

du libre arbitre, non qu'ils s'inquiètent de savoir si nous sommes plus ou moins responsables de nos actes, — pour sonder les reins et les cœurs, il faudrait la main d'un Dieu, — mais parce que le déterminisme, à leurs yeux, mène droit au pessimisme veule ou à l'optimisme inerte, à l'hypothèse d'une perfection éternelle, telle que l'a soutenue Leibnitz, à l'idée que l'horloger divin a monté le monde une fois pour toutes, sans qu'il se détraque jamais. Or, la seule liberté, dans un monde déjà parfait, consisterait à souhaiter le pire. Le pragmatiste ne désire qu'une chose, à savoir que ce monde, doué de plasticité, puisse être amélioré par l'effort volontaire des hommes. La valeur du libre arbitre réside pour lui dans la doctrine *melioriste*. Le *meliorisme* est son attitude entre le fatalisme pessimiste des durs et le fatalisme optimiste des tendres.

Bien loin donc de ne considérer, en plat utilitaire, que ce qui est immédiat, le pragmatiste se préoccupe ainsi des perspectives les plus éloignées : « Qu'est-ce que le monde va devenir ? »

Il combat la tendance au *monisme*, à l'unité. Le rationaliste se flatte de posséder de l'univers la seule édition de luxe, définitive, *ne varietur*. Pour le pragmatiste, il n'existe que des éditions inachevées, des épreuves non corrigées, des pages détachées, des feuilles volantes, toujours sujettes à revision, partout où travaillent et agissent des êtres pensants. L'empirisme pragmatique n'arrive à rien d'universel, il n'aperçoit que le détail à réformer, il est *pluraliste*.

De même en religion il professe le *pluralisme* et le *meliorisme*. A travers la végétation touffue, inextricable des dogmes, il ne retient que ceux qui favorisent ses tendances. Le monde peut-il être sauvé ? Pour les bouddhistes, il le sera nécessairement ; misères, faiblesses, fautes leur apparaissent comme superficielles, le mal n'est qu'une ombre ; tandis que pour les désespérés le salut du monde n'est que chimère. Mais au lieu d'un monde absolument sûr en bien ou en mal, les pragmatistes estiment que la planète poursuit ses aventures ; au milieu des périls, des découragements, des lassitudes sans nombre et sans fin, les pauvres humains y cherchent la sécurité : qu'ils aient le culte de l'énergie, qu'ils ne redoutent pas les risques à courir. Peut-être le salut ne peut-il être intégral : tous du moins doivent y travailler, car il est œuvre collective, et implique l'acceptation tranquille du malheur privé. M. W. James nous rappelle cette délicieuse épitaphe de l'anthologie grecque : « Le marin naufragé qui repose sur cette côte te dit : *mets à la voile*. Le courant qui nous a perdus faisait voler au large toute une flottille de barques joyeuses. »

A force d'efforts et d'échecs, nous parviendrons à sauver le monde, c'est-à-dire à le changer en mieux. N'est-ce pas là l'illusion et l'hypothèse dont nous avons besoin pour la pratique de la vie ? Entre les deux extrêmes du naturalisme cru et de l'absolu transcendantal, le pragmatisme fait place aux sentiments autant qu'aux idées.

Il faut y voir un protestantisme philosophique et

religieux qui prétend déraidir, dédogmatiser, éparpiller la philosophie et la religion. Au lieu de se prosterner aux pieds de la déesse Raison, de s'agenouiller dévotement devant Notre-Dame de l'Idée pure, le pragmatiste ne cherche dans les idées philosophiques que des bonnes à tout faire, pour le ménage de chaque jour. Le Dieu des pragmatistes ne siège pas non plus dans l'Empyrée, derrière les voiles du Temple. C'est un vieux serviteur fidèle, destiné à nous rendre des services domestiques, à nous aider à porter notre croix et à traîner notre malle, au milieu de la sueur et de la poussière des épreuves quotidiennes. M. W. James réserve la qualité de *gentleman* au prince des ténèbres. Il incline à la conception mystique d'un Dieu sensible au cœur, toujours vivant et agissant et qui ne cesse de nous suggérer courage et confiance. Peut-être même, par le subconscient, entrons-nous en communication avec des puissances cachées, et voici une porte entr'ouverte au spiritisme.

Cette nouvelle forme d'apologétique se soucie aussi peu de théologie que d'institutions ecclésiastiques. Elle est fondée sur l'examen personnel, sur l'expérience individuelle. Rome l'a justement condamnée sous le nom de modernisme.

Le caractère yankee s'y reflète à merveille, avec son mysticisme, sans vision ni extase, créateur d'énergie et de puissance, son sens pratique, ses visées ambitieuses et impérialistes qui n'aspirent à rien moins qu'à changer la face du monde, son rigorisme moral, si caractéristique dans la religion américaine.

En Italie, au contraire, les amis de M. W. James, M. Papini, M. Prezzolini, transforment le pragmatisme en un opportunisme machiavélique qui abandonne le monde à nos fantaisies particulières, à nos volontés discordantes, qui justifie toute entreprise par le succès et qui ne nous paraît guère qu'un nouveau dilettantisme, qu'une nouvelle coquetterie, une nouvelle élégance de la mode et de la pensée !

18 février 1908

V

UNE SOPHISTIQUE DU PRAGMATISME
LE MANUEL DES MENTEURS

I

Giuliano il Sofista, de son vrai nom Giuseppe Prezzolini, l'un des fondateurs de cette passagère revue florentine, *Il Leonardo*, si provocante et aventureuse, à l'affût de toutes les modes nouvelles, vient de rajeunir la sophistique ancienne, en rattachant l'art de persuader[1] au Pragmatisme. Cette philosophie toute fraîche, qui nous est arrivée d'Amérique et d'Angleterre, où elle est l'expression de l'instinct, des besoins, du sérieux de la race, tourne chez nos Italiens à la littérature, aux broderies, à l'immoralisme.

Le pragmatisme — nous avons essayé de l'expliquer — est une réaction anglo-saxonne contre l'intellectualisme, le rationalisme latins. Tout problème de métaphysique est insoluble : si vous cherchez à l'éclairer par la pensée et le raisonnement, vous n'apercevez que des ténèbres : le langage même dont

1. *L'Arte di Persuadere.* — Florence, 1907.

se sert la philosophie reste incompréhensible. Ses termes ne se peuvent définir. Nous voilà donc réduits à l'agnosticisme. L'homme, chaque homme, est la mesure des choses : il ne peut concevoir que des vérités relatives, c'est-à-dire que des illusions. La valeur de ces illusions se révèle à lui non par la théorie générale, mais par la pratique individuelle. Le pragmatisme qui consiste à éprouver ces illusions de l'esprit en les agissant, est une *philosophie sans paroles*, une philosophie des gestes et des actes, qui abandonne le général pour s'en tenir au particulier.

Se perfectionner dans l'action, développer les énergies humaines dont nous ne connaissons pas d'avance les limites, tel est le but du pragmatiste. Pour mettre ces énergies en mouvement, il doit pratiquer l'art de se persuader soi-même et de persuader les autres. M. Prezzolini nous initie aux règles de cet art dans une causerie souple, bariolée comme un habit d'arlequin.

Le penseur et le savant n'agissent sur les foules, le marchand n'écoule sa marchandise, le diplomate ne conclut ses traités, le capitaine n'entraîne ses soldats, le politique ne capte ses électeurs, le prêtre n'exalte les fidèles, l'avocat ne détermine les juges, l'amoureux ne touche le cœur de son aimée que grâce aux ressources et aux roueries de la persuasion.

Persuader, cette « science de gueule », dit Montaigne, ce don de l'âme, selon La Bruyère, qui nous rend maîtres du cœur et de l'esprit des autres, est

de toutes les formes de l'impérialisme celle dont il faut le plus se défier.

La persuasion n'agit pas comme une transfusion d'une intelligence dans une autre, mais comme un excitant de la volonté. La logique des idées est impuissante : c'est à la logique des sentiments, dont M. Ribot nous a démontré l'importance, qu'il faut faire appel ; la droite raison est sûre d'y faillir. Il s'agit de tromper le jugement, de séduire, de farder, de masquer les choses, de flatter, piper, corrompre. M. Prezzolini débute donc par une apologie du mensonge auquel il attribue une grande valeur sociale. Mentir est le devoir professionnel du diplomate, de l'homme du monde, l'A B C du savoir-vivre. Imaginez un médecin allant dire à son malade : « Vous crèverez dans trois jours. » Le père explique à l'enfant que les bonnes actions sont toujours récompensées, les mauvaises punies. Restituons au mensonge son importance dans l'éducation, dans la science même. Le positiviste qui vous bâcle une « loi » sur quatre faits mal observés, n'est qu'un menteur très impudent. Les *atomes*, les *éons*, ces personnages mythologiques à l'aide desquels les théoriciens de la science prétendent nous expliquer l'Univers, sont autant d'inventions mensongères. Toute poésie est menterie. Nous apprenons de M. Prezzolini les règles scientifiques du mensonge ; il doit être simple, d'accord sur nombre de points avec les faits, contenir quantité de détails précis. Prenons modèle sur Chateaubriand, lorsqu'il décrit minutieusement des paysages qu'il n'a jamais vus.

A quiconque cherche à persuader les hommes, à les prendre à la glu du mensonge, la connaissance de leur vraie nature est indispensable. Leur perméabilité au mensonge dépend de l'âge, de la caste, de l'éducation, de l'idiosyncrasie. Qu'on se garde surtout de s'adresser à la raison, ou même, uniquement, à l'intérêt bien entendu. Le monde marcherait comme une horloge trop bien réglée, si l'homme n'obéissait qu'à des motifs raisonnables et réfléchis. Il est l'esclave de ses instincts et de ses passions. M. Prezzolini, qui cède ici à un excès de modestie, définit l'homme *un gorillo sentimentale* ; si l'on prétend dominer les hommes, il faut s'adresser au cœur, à la fantaisie, aux préjugés, tenir compte de l'égoïsme, de la bêtise, de la méchanceté, qui n'est bridée que par la crainte de l'opinion, de la prison ou des peines éternelles, connaître pour chacun les points faibles, le défaut de la cuirasse, le talon d'Achille, se mettre à l'unisson de l'ensemble, hurler avec les loups et braire avec les ânes. Une même doctrine doit être enseignée de façon différente, selon les temps et les milieux.

M. Prezzolini recommande à son sophiste de ne pas se laisser arrêter par les scrupules. La fin justifie les moyens. Un bien ne se peut obtenir qu'au prix de quelque mal. Le désir de perfection n'est que le prétexte de l'inaction et de la paresse. Que diriez-vous d'un général puritain qui hésiterait à livrer bataille le dimanche, bien qu'il soit sûr de la victoire ?

Un autre préjugé à combattre, c'est que la force

est inefficace, que la répression, la violence, les menaces valent moins que les raisonnements sensés, les paroles tranquilles. Songez aux huguenots de France, aux Maures d'Espagne. L'inquisition, la guillotine produisirent un grand effet de conviction. Avec un peu de vigueur au début, la Révolution eût été peut-être étouffée dans son germe.

Mais comment M. Prezzolini, dans ce manuel pragmatique de la persuasion, néglige-t-il le procédé le plus usuel, le plus persuasif, le dollar, le carnet de chèques, le pot de vin, la *buona mano*, le fonds des reptiles, l'argument péremptoire pour réduire à merci le député rebelle, le tribun réfractaire, le juge récalcitrant ; l'instrument de conversion infaillible, qui, du jour au lendemain, ralliera l'anarchiste le plus endurci à la cause de l'ordre, au principe d'autorité, si vous le nommez seulement gardien de la paix ou premier ministre ?

Avant de persuader les autres, il s'agit de se persuader soi-même, de se convaincre que l'on est susceptible d'atteindre l'espèce de félicité que l'on poursuit, de résoudre l'équation entre nos désirs et notre puissance, de transformer le *moi*, de le plier à la réalité de telle sorte qu'il en tire quelque contentement. Il existe pour cela nombre de procédés et d'artifices. Le plus élémentaire consiste à se répéter qu'on est moins malheureux que tel ou tel, à cacher ses douleurs, à s'abstenir de ruminer le passé : *après tout, en fin de compte, les choses pourraient être pires*. On se console avec ces phrases-sirops et ces paroles-taffetas.

L'ascétisme religieux use d'une méthode plus sérieuse et plus sévère ; elle consiste à ôter toute valeur aux choses qu'on ne possède pas, à mépriser les qualités qui nous sont refusées, à écarter le péché qui trouble la tranquillité de l'âme, à considérer les jouissances matérielles comme trompeuses et éphémères.

Aujourd'hui la médecine se targue de remplacer la foi ; elle a recours à l'hydrothérapie, aux injections sous-cutanées de caféine. M. Prezzolini met son espoir dans les progrès de la pharmaceutique, qui parviendra peut-être à nous fabriquer des pilules de résignation et des mixtures d'insensibilité.

Le remède le plus ingénieux contre les maux qui nous assaillent a été découvert en Amérique. C'est la cure mentale, le *Mind Cure*, le *Gospel of relaxation*, le *Don't worry movement*. Il consiste à se suggestionner soi-même, à considérer la peur, la crainte, l'anxiété, le pessimisme, la mauvaise humeur, les noirs pressentiments, la défiance de soi et des choses, comme un état d'âme vulgaire, misérable, désagréable, dont il faut se délivrer à tout prix. Il s'agit de se maintenir vif, joyeux, allègre, dans une température constante, claire et sereine, et de faire appel non à la médecine des docteurs, mais aux forces spirituelles. Vous sentez-vous, au réveil, poussif et fourbu, donnez-vous pour mot d'ordre de la journée : *santé, vigueur, jeunesse*. Habituez-vous à moudre dans votre esprit, comme sur un orgue de Barbarie, la ritournelle des prévisions optimistes : *Fata viam invenient, tout s'arran-*

gera, parbleu ! parfait ! bravo ! Ne vous agitez pas, obligez vos lèvres à garder le pli du sourire. Dites-vous qu'il n'y a rien de plus ridicule que d'avoir l'air mécontent, fâché, déçu. Considérez comme le signe d'une mauvaise éducation de parler d'impressions pénibles, de vous plaindre du temps qu'il fait, de geindre sur les indispositions, les désagréments, les traverses ordinaires de l'existence.

On raconte monts et merveilles de la cure mentale, dont les adeptes forment une secte chrétienne. Ils parviennent, comme au moyen âge, mais par des procédés moins liturgiques, à chasser les démons de la tristesse et du doute. Ils accomplissent de vrais miracles, avec économie sur les anciens procédés. Jadis on allait en pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle. Aujourd'hui, on supprime les personnes interposées et l'on obtient, par soi-même, des changements merveilleux du caractère humain.

Les faibles, il est vrai, ne peuvent se passer du secours d'autrui, de la vie en commun, de la suggestion par imitation, lorsqu'ils veulent changer d'humeur et d'habitudes. Les couvents remplissaient cet office. Ils réunissaient les vies manquées, les énergies défaillantes, les fragments d'hommes, de même que certaines industries utilisent les résidus, les poussières, les fumées, les épluchures. Ces scories, ces détritus d'âmes étaient agglomérés par la confiance dans la divinité, en un ciment dur comme le granit. Il ne reste aujourd'hui que le suicide. Notre société inhumaine ferme tout refuge aux blessés, aux vaincus de la vie.

Notez que dans ces procédés d'auto-suggestion, d'auto-persuasion, l'intelligence ne joue qu'un rôle tout à fait secondaire et subordonné. Nous n'agissons pas en vertu de délibérations préalables. Ce sont nos désirs qui nous poussent ; la raison nous sert seulement de lanterne, pour nous conduire là où ils veulent nous mener. « Nos motifs sont des romans psychologiques que nous bâtissons à mesure que nous agissons. » La preuve en est dans la suggestion par le sommeil hypnotique. Quand une fois éveillé, le sujet obéit à un ordre dont il n'a pas conscience, il se forge à lui-même des motifs pour l'accomplissement de l'acte qu'il se figure volontaire. En s'appuyant sur les phénomènes d'hypnotisme, James soutient ce paradoxe que les attitudes extérieures engendrent les émotions intérieures ; on a peur parce qu'on fuit, on souffre parce qu'on pleure. A celui qui veut avoir la foi, Pascal recommande de prendre l'eau bénite, d'assister au sermon, de s'agenouiller, de plier la machine, de s'abêtir : un moyen infaillible de croire au bien c'est de le pratiquer.

Toujours soucieux de donner à son essai sur la *persuasion* une tournure humoristique, M. Prezzolini rappelle qu'il y a une mécanique et une hygiène de la croyance, comme pour les soins de la bouche et des maladies de la peau ; qu'il existe, sous d'autres noms, des cliniques et des instituts orthopédiques pour l'assainissement et le redressement de la foi.

Par les attitudes, les gestes, les répétitions, on est susceptible de se composer les personnalités les

plus diverses, de devenir, au milieu de tous ces moi artificiels, l'impresario d'une troupe de théâtre, de croire à chacun des personnages que l'on joue ainsi que les acteurs à leur rôle. Les menteurs finissent par être dupes de leurs mensonges, nombre de héros, d'après M. Prezzolini, ne doivent leur prestige qu'à l'attitude mensongère dans laquelle, dès le début, ils se sont ancrés. On adopte une attitude et l'on finit par devenir réellement l'homme de pose que l'on veut paraître. D'autres ont recours aux adjuvants susceptibles d'agir sur les nerfs, sur l'imagination, alcool, éther, café, opium, coca. Bref, rien n'est moins intellectualiste que ces procédés pour se persuader soi-même.

Dans la seconde partie de l'essai, M. Prezzolini énumère et commente les différents moyens de persuader les autres, de les incliner à nos fins. Sa rhétorique pragmatiste témoigne de la même ingéniosité, assaisonnée de jeux d'esprit.

29 octobre 1907

II

Après nous avoir indiqué les moyens de nous procurer l'humeur propice et désirée et de prendre un énergique empire sur nos propres sentiments, en nous persuadant et en nous suggestionnant nous-mêmes, M. Prezzolini expose et énumère des recettes propres à étendre cet impérialisme aux autres,

à les diriger selon nos volontés, à les plier à nos fins.

La rhétorique est le plus ample et le plus usé de ces instruments de persuasion. Les découvertes de la physiologie, la suggestion hypnotique, fournissent aujourd'hui des méthodes plus profondes, plus sûres, plus durables ; mais la parole, dans les conditions ordinaires, gardera toujours son efficacité. L'artiste en persuasion est un prince du verbe qui connaît la valeur logique et psychologique des mots et des phrases. Quelle n'est pas leur puissance ! Les mots changent l'aspect, la qualité des hommes et des choses, les accroissent ou les diminuent, les ennoblissent ou les avilissent, costument les pensées, vernissent les défauts. Par des mots adulateurs, nous nous flattons nous-mêmes ; un jeu d'esprit nous pose en émule de Voltaire, l'aumône de quelques sous, en rival de saint François. Les mots proxénètes inclinent à notre désir la complaisance des femmes. Les mots courtisans nous procurent honneurs, richesse et pouvoir.

Les sophistes grecs, qui ont pesé le sens des mots et tiré parti de leur ambiguïté, ont laissé un souvenir de mimes et d'acrobates de la linguistique ; on a négligé tout ce qu'il y a d'important dans leur tentative d'enseigner l'art de dominer les hommes. M. Prezzolini salue en eux les Bacon de la science psychologique : pour commander aux hommes, il est essentiel de pénétrer leurs motifs.

Il nous met en garde, tout d'abord, contre le préjugé intellectualiste qui considère la parole persua-

sive comme une communication de concepts plus ou moins abstraits. Faire connaître aux autres ce qu'ils ignorent est une impossibilité absolue. L'homme le plus éloquent, fût-il un Mirabeau, ne saurait donner à un aveugle l'idée de la couleur, à un sourd l'idée du son, à un muet du sérail l'idée de l'amour, à une vierge l'idée de la maternité. La parole persuasive consiste à faire surgir des images, des sensations qui dormaient dans l'âme de celui qui écoute, sous un voile plus ou moins épais : elle cherche non à transformer l'intelligence, mais à déterminer la volonté, à exciter les désirs, à créer les illusions, à enflammer les espérances.

Rien ne met mieux en relief ce rôle anti-intellectualiste de l'éloquence que les sophismes esthétiques et moraux : « Cela est beau, cela est bien, donc cela est vrai », ou inversement. Les orateurs furibonds, les poètes magniloquents exercent un tout autre pouvoir sur les esprits que les logiciens et les ratiocinants. M. Prezzolini cite l'exemple de Chateaubriand, qui tire une preuve de l'existence de Dieu du chant de l'alouette, et démontre la vérité du Christianisme par la beauté de ses rites. Le style de Chateaubriand a conquis plus d'adeptes à la réaction catholique que les raisonnements d'un Bonald. Ce genre de persuasion a surtout prise sur les races méridionales ; son action est superficielle, car elles passent aisément d'un extrême à l'autre. L'œuvre de Victor Hugo fut plus puissante encore. Grâce à la profusion, à la splendeur de son vocabulaire, ce sophiste sublime a prêché aux générations succes-

sives la légitimité, le culte de Napoléon, de Louis Philippe, le socialisme humanitaire, la République universelle, et il est mort dans une apothéose.

Les brillantes métaphores, les affirmations imperturbables, les répétitions si usuelles dans les prières religieuses (récitation du chapelet, des litanies), et dans le système de publicité des journaux, sont des procédés directs ou indirects de persuasion, qui n'ont rien de commun non plus avec la logique intellectualiste.

Il en est de même des phrases attractives. Elles jouent un rôle considérable dans la rhétorique du commerce, de la finance, de l'industrie. Les commis-voyageurs, les illustres Gaudissarts, ces diplomates de bas étage, qui parlent au nom des calicots, de la draperie, des vins, se montrent parfois très supérieurs aux ambassadeurs chamarrés des souverains, et serviraient d'excellents maîtres de sophistique pragmatique. D'autres, non moins habiles, emploient, à l'opposé, l'artifice de la dépréciation, tel le charlatan de foire, qui surprend l'attente des badauds par des diminutifs successifs : « Ce n'est pas 5 fr., ce n'est pas 2 fr., c'est 1 fr. 95. » Les rabais pour causes de liquidation relèvent de ce genre de piège, d'attrape-nigauds. Les Américains sont passés maîtres dans la préparation des souricières les plus variées à l'adresse du public, qui toujours s'y laisse prendre.

A côté des phrases pour convaincre, il y a les phrases pour cacher, les adoucissements de langage, calculés et insinuants, destinés à déguiser les idées

tristes ou odieuses, à verser l'huile des euphémismes sur les engrenages sociaux. Le précepte de Boileau : « J'appelle un chat un chat et Rollet un fripon » ne nous mènerait à rien dans le monde. Dites de Rollet qu'il est sujet à des absences en matière de « délicatesse ». Outré (une fois en sa vie) des propos de table que les Goncourt lui prêtaient dans leur *Journal*, M. Renan écrivait « qu'ils étaient totalement dépourvus d'idées générales », ce qui équivalait, dans son esprit, à les qualifier de sots fieffés. Au lieu de « détester » quelqu'un, vous ne devez éprouver pour lui qu'« une sympathie imparfaite ». S'agit-il de « plaire » à une *gentildonna*, la préciosité du langage est de rigueur : lisez *la Nuit et le moment*, de Crébillon fils ; rien n'est plus décent dans les mots, rien n'est plus scabreux dans les gestes. Les mots nous gouvernent. Mme de Renal, dans *Rouge et Noir*, aimée par Julien Sorel, ne pouvait distraire sa pensée du bonheur de sentir Julien couvrir sa main de baisers enflammés : « Tout à coup, l'affreuse parole : *adultère*, lui apparaît. Tout ce que la plus vile débauche peut imprimer de dégoûtant à l'idée de l'amour des sens se présenta à son imagination... » Mme de Renal ne se reprochait pas sa conduite en pensant à la chose ; le mot se présente et lui fait horreur [1]. Les personnes bien nées ont des estomacs si délicats qu'elles ne peuvent digérer que des demi-vérités toutes menues, qu'il faut avoir soin de ne leur présenter que sous forme de laxatifs enveloppés d'aromes.

1. Taine, *Essai sur Stendhal*.

Nul ne tire un plus grand profit de la crédulité humaine que le marchand de promesses, le vendeur d'espérances. Ils usent et abusent du temps futur, qui se prête à remplir toutes nos prévisions, à combler tous nos vœux, qui ne dit *non* à personne, et que personne ne peut convaincre de mensonge, puisque nul voyageur n'en reviendra jamais. C'est le *refugium peccatorum* des poètes sans lecteurs, des inventeurs déconfits, des politiques rebutés, des amants évincés. Aux haines impuissantes, l'avenir apportera la douce consolation de la vengeance. Les vaticinateurs socialistes, les prophètes de l'âge d'or, changeront la face du monde. O merveille ! ces fabricants d'utopies, de sornettes, finissent par s'abuser eux-mêmes, par croire à leurs inventions.

D'autres se font les apologistes du passé. Ces *laudatores temporis acti*, qui ont les yeux placés derrière la tête, s'adressent aux réactionnaires, aux *misonéistes*. Ils appartiennent au type *légal*, que Wells oppose au type *législatif* : pour les premiers, l'édifice social, construit une fois pour toutes, se détériore chaque jour ; pour les seconds, il est toujours en chantier.

Révolutionnaires exaltés, conservateurs endurcis, font également appel au principe d'autorité comme à un argument sans réplique. Celui-ci vous ferme la bouche par une citation de saint Thomas, celui-là vous écrase sous une formule de Karl Marx. La foule partage la superstition de Carlyle : le génie reste génie à quelque objet qu'il s'applique, jamais un homme de « génie » n'a pu dire une bêtise.

Sous le pavillon d'Homère, de Dante, de Shakespeare, de Gœthe, les gens de lettres vous glissent leur calembredaines. En vertu de la force persuasive du même principe d'autorité, les fournisseurs inscrivent sur leurs catalogues les noms de leurs clients de marque, S. M. le roi des Belges ou S. A. le prince de Monaco.

Nous ne pouvons suivre M. Prezzolini dans la revue qu'il passe de toutes les ressources de la persuasion : l'attitude, l'emphase, l'ironie, la caricature. Les plus favorisés sont les persuasifs convaincus : mieux que les autres, les vrais apôtres ont la foi, la chaleur, l'enthousiasme communicatifs.

Finalement, M. Prezzolini esquisse à notre usage une sorte de manuel de charlatanisme scientifico-littéraire, dont il nous semble que sa revue *Leonardo* offre un assez louable modèle. Cette revue, nous dit une notice encartée dans l'*Art de persuader*, est « la plus vive, la plus originale, la plus batailleuse, la plus indépendante, la plus sincère et la plus franche des revues italiennes... » Nous n'y contredisons point. Non sans quelque sourire sous cape, M. Prezzolini prend la défense des journalistes chargés à leur tour de persuader le public. Des esprits maladifs ont perdu leur temps à recueillir les bévues à travers les meilleurs journaux. Etant donnée la nécessité quotidienne où se trouve le rédacteur de gazette d'improviser sur tous les sujets, il serait plus intelligent, remarque M. Prezzolini, de s'étonner des dates exactes, des faits vrais, des maximes non crétines, des trouvailles ingénieuses que l'on

rencontre sous sa plume. S'agit-il d'articles littéraires, M. Prezzolini recommande aux critiques, pour peu qu'ils aient de fantaisie, de lire le moins possible le livre dont ils parlent, de se contenter du seul titre ; aussi craignons-nous que l'excès d'attention avec lequel nous avons feuilleté l'*Art de persuader*, ne nous fasse encourir le secret mépris de M. Prezzolini. A quoi bon tant de scrupule professionnel ? Ce qu'un homme d'esprit écrit à propos d'un livre qu'il n'a pas ouvert ne vaut-il pas cent fois plus que les notes minutieuses d'un copiste sans imagination ? Sur la foi de la couverture, parlez-nous au contraire du livre idéal, du livre songe, du livre désir, du livre besoin : le vrai titre d'une cau serie littéraire devrait être : *Prétextes*.

Dans sa conclusion, notre auteur nous coupe bras et jambes sur les avantages que nous pourrions tirer de son traité machiavélique de la persuasion. On naît persuasif comme on naît poète, comme on naît rôtisseur, d'après l'*Almanach des gourmands*. Aucun traité d'esthétique n'a jamais créé un seul peintre, aucune rhétorique n'a jamais formé un seul orateur. L'intelligence y est superflue.

La persuasion ne peut s'apprendre dans les livres, parce qu'elle n'a rien d'intellectuel. Comment l'efficacité de la parole s'expliquerait elle par l'intelligence chez les orateurs populaires ? S'il y a un genre contraire à la raison, éphémère, infâme, vulgaire, fait de grands mots vides de sens, de lieux communs sans réalité, de petites roueries ignobles, de sophismes ridicules, de rabâchages intolérables, de

promesses trompeuses, c'est bien l'éloquence des politiciens. Ces tribuns, ces meneurs si chers à la foule, parce qu'ils lui parlent le langage de ses passions, ces dominateurs de gouvernement plus redoutables que les généraux d'armée, ces chefs de parti, ces « galopins électoraux », ces rusés pantins des assemblées parlementaires et des réunions publiques, n'ont pas une idée originale, pas une pensée neuve ; à la lecture, ils donnent des nausées. Et grâce à ce flux de paroles, ils parviennent à s'imposer, tant est formidable le pouvoir de la médiocrité et du mensonge.

Considérez d'autre part les saints, ignorants, courts d'esprit, incapables d'éloquence, qui semblent rechercher l'*asinité* parfaite comme on poursuit un idéal : leur foi transporte les montagnes, ils exercent une influence bien autrement contagieuse que celle des hommes d'esprit, ou de savoir, ou de richesse.

C'est que la persuasion est un fait psychique mystérieux comme le miracle, une sorte de fascination, de magnétisme, une force occulte, une transfusion de pensée qui se transforme en acte, qui entraîne les foules au sacrifice ou au massacre. Ces phénomènes de suggestion sont encore insuffisamment étudiés. M. Prezzolini fonde, sur leur connaissance approfondie, des espérances plus ou moins chimériques. Il prévoit, par exemple, le temps où l'on pourra agir par l'hypnotisme sur le *moi* subliminal, dans l'éducation que l'on donne aux jeunes gens, et leur inculquer des principes, des règles de con-

duite, infiniment plus stables que par la défectueuse méthode rationaliste. Les modernes évangiles du calme, de la félicité, cherchent à obtenir ce résultat par une thérapeutique interne qui consiste à créer en nous-mêmes le royaume des cieux.

Les solutions définitives restent à trouver. Aussi l'art de persuader restera longtemps encore une étude des formes extérieures et mécaniques de la persuasion, susceptible d'être utile aux seuls doués, aux seuls initiés, en éveillant leur attention et en améliorant leur tactique, mais cet art est incommunicable.

Si nous avons insisté, peut-être un peu longuement, sur la sophistique de M. Prezzolini, c'est qu'elle se mêle à des vues pénétrantes et originales. Elle combat le préjugé intellectualiste si répandu en France. Elle forme un curieux chapitre de la méthode pragmatique, importée d'Amérique, et dont la vogue s'étend en psychologie, en logique, en religion, sous le nom de *modernisme* ; en médecine et jusqu'en métaphysique.

19 novembre 1907

TROISIÈME PARTIE

MODERNISME

I

NOUVEAUTÉS EN PSYCHOLOGIE

Moi subliminal, moi polygonal..., ces termes étranges frapperont vos yeux si, vous intéressant aux études psychologiques, vous lisez sur ce sujet non seulement les grandes Revues, telles que la *Revue des Deux Mondes*, mais les revues spéciales, la *Revue philosophique*, de M. Th. Ribot ; le *Journal de Psychologie*, de M. Pierre Janet ; la *Revue de Philosophie*, de M. Peillaube ; *la Revue de métaphysique et de morale*, etc. Deux ouvrages récents vous initieront à ces mots nouveaux qui expriment des théories nouvelles : le livre de F.-W.-H. Myers, *la Personnalité humaine*, traduit de l'anglais et abrégé [1], et le *Psychisme inférieur*, de M. J. Grasset [2], le professeur de Montpellier.

1. F. Alcan, 1905.
2. Chevalier et Rivière, 1906.

La notion de la nature humaine s'est modifiée du tout au tout, au cours du dix-neuvième siècle. L'ancienne école, de Descartes à Th. Reid, jugeait l'âme humaine une, simple, homogène, toujours identique à elle-même, susceptible de se connaître, de se gouverner par le simple jeu de sa volonté libre, n'ayant pour se conduire elle-même et pour organiser la société qu'à faire appel aux lumières d'une raison proclamée uniforme, universelle. C'est la conception rationaliste, dominante au siècle dernier, et dont s'inspiraient les hommes de la Révolution, lorsqu'ils prétendaient faire table rase de tout le passé.

Une idée tout opposée, celle d'évolution, de développement organique, élucidée principalement en Allemagne, s'est substituée au rationalisme. Ce n'est pas la raison qui guide l'homme, ce sont ses instincts cachés, fruits de l'hérédité, de la race, qui le poussent à son insu. L'activité humaine est, pour une grande part, inconsciente. Nul n'a mieux en relief que M. de Hartmann, l'auteur de la *Philosophie de l'Inconscient*, ce caractère d'une activité qui s'ignore elle-même, qui obéit à des lois immanentes, dans la vie corporelle, dans l'esprit humain, l'amour des sexes, la sensibilité, le caractère, la religion, l'art, la moralité, la pensée, l'histoire, etc... Nous ne connaissons guère de lecture plus utile, si l'on veut se délivrer du préjugé rationaliste, source infinie d'erreurs.

Hartmann cite une foule de précurseurs : Kant, Herder, Schelling, Schopenhauer. En France, Maine

de Biran a été le premier philosophe qui ait soupçonné le rôle et l'importance de l'activité inconsciente : son attention avait été attirée de ce côté par la lecture de Cabanis. Cabanis démontre que la vie affective plonge ses racines dans l'organisme : notre tempérament, notre caractère, notre humeur qui en dépendent, échappent à notre arbitraire, à notre contrôle. Loin d'être identique à elle-même et maîtresse d'elle-même, l'âme humaine, le moi, intimement lié à l'organisme, est instable, susceptible de se modifier, de se désagréger, dans les maladies de la mémoire, de la volonté, de la personnalité, si bien étudiées par M. Th. Ribot.

Cette part d'activité inconsciente s'est vérifiée avec une précision éclatante, grâce aux travaux de Braid, de Ch. Richet, de Charcot, de Bernheim, de Pierre Janet, de Sollier, de Myers, de Carpenter, de Grasset, sur les phénomènes d'hypnotisme, de suggestion, de cérébration inconsciente, d'automatisme psychologique. Leurs expériences, sorties du domaine du charlatanisme pour entrer dans celui de la science, révèlent qu'il existe un monde d'idées, de souvenirs, de sentiments, tout à fait en dehors de la conscience ordinaire, et qui se manifestent par des faits irrécusables. C'est là, d'après W. James, une découverte capitale en psychologie.

Cette partie de nous-mêmes, soustraite à la conscience ordinaire, M. Myers la désigne sous le nom de *moi subliminal*. Une comparaison de Jean-Paul nous fera mieux comprendre la terminologie du docteur Myers : « Le globe si plein et immense que peu-

plent nos souvenirs ne découvre à l'esprit, à chaque seconde de sa révolution, que quelques pics lumineux ; le reste de ce monde reste enseveli dans l'ombre. » — Ce pic lumineux, c'est notre moi réfléchi et conscient, notre personnalité, telle que nous sommes susceptibles de la connaître, telle que nous la voyons penser et agir dans la conscience comme dans un miroir. Mais au-dessous de la ligne d'ombre, au-dessous de ce seuil (*limen*) de la conscience, nous possédons une personnalité plus vaste et plus complexe, un *moi subliminal*, plongé dans les ténèbres, dont le pic lumineux représente la zone privilégiée.

Le docteur Grasset a repris la thèse de Myers ; il l'élucide et la circonscrit. Il désigne par le point O le pic lumineux de Jean-Paul, et donne le nom de *polygone*, de *moi polygonal*, de *psychisme inférieur* au *moi subliminal* de Myers. Ces termes ne sont pas un pur symbole : le docteur Grasset estime que ces centres psychiques inférieurs et supérieurs sont susceptibles de localisation organique.

Au domaine de l'*Inconscient*, du *moi subliminal*, du *moi polygonal*, du *psychisme inférieur* appartiennent d'abord les sensations de la vie affective trop faibles pour être perçues, et, dans un sens plus large, les sensations, volitions, habitudes, souvenirs soustraits au contrôle de la conscience. Certains souvenirs disparaissent, par exemple, un temps plus ou moins long, sans que la mémoire en soit abolie, puis surgissent à l'improviste dans le champ lumineux et conscient de l'esprit.

Nombre de caprices, d'impulsions bizarres, de passions irréfléchies, aveugles, les complications sentimentales où nous nous engageons pour ainsi dire malgré nous, tout ce que nous inspire et nous dicte l'impérieux instinct de conservation et de continuation de l'espèce, tout cela nous vient du *moi subliminal*.

Ces deux parties de notre *moi supraliminal* et *subliminal* se dissocient, se désagrègent, exercent une action séparée dans la distraction et dans l'habitude. Chez le distrait, tandis qu'*O* suit son idée, le polygone accomplit maint acte dont il ne se rend pas compte. Archimède sort dans la rue en costume de bain, en s'écriant : *Eureka !*

Cette désagrégation se manifeste mieux encore dans le sommeil et le rêve, où les centres psychiques inférieurs agissent pour leur propre compte. Dans le rêve, le pic lumineux s'est éteint ; c'est cette couche de nous-mêmes, ensevelie dans l'ombre, à l'état de veille, qui s'éclaire soudainement. Nous nous apercevons nous-mêmes sous un autre aspect, avec d'autres souvenirs, une autre volonté, d'autres sentiments. Stevenson raconte qu'il doit au souvenir de ses rêves les plus belles images de ses romans.

Cette action du *moi subliminal* s'exprime dans le génie et l'explique de façon plus satisfaisante que l'hypothèse de Lombroso, qui assimile le génie à une psychose dégénérative. L'inspiration, l'intuition, l'invention naissent de l'imagination subliminale, polygonale. Ces mots à signification lointaine, qui nous émeuvent dans l'*Agamemnon* d'Eschyle,

les romans toujours improvisés de George Sand, les ineffables pages de Mæterlink sur le silence, s'élaborent dans les obscures profondeurs du subliminal, pour s'épanouir en belles œuvres.

Le psychisme inférieur n'est pas seulement une source d'exaltation sublime. Il cause à l'activité volontaire des perturbations profondes, obsessions, impulsions, auto-suggestions, idées ou émotions fixes, phobies, terreurs de la solitude ou de la foule, des bêtes, de la plaine ou de la montagne, legs d'une humanité primitive, conservée par l'hérédité, incapacités de motricité, d'attention. Dans ces altérations, le moi subliminal tend à se dépouiller de son caractère anonyme, à former une personnalité distincte qui s'ébauche dans le rêve et se révèle dans le somnambulisme. Les actes psychiques apparemment volontaires du somnambule ne contredisent pas l'automatisme, car sa volonté n'est pas libre, son attention n'est pas réfléchie.

Dans l'hypnotisme, sommeil provoqué, somnambulisme artificiel, les centres supérieurs, les centres de contrôle et d'arrêt, dorment également ; le *moi subliminal* apparaît comme un personnage qui s'est substitué à la personne habituelle. Semblable à lady Macbeth, qui perd toute prudence et toute discrétion pendant son accès de somnambulisme, l'hypnotisé dévoile des secrets que ses centres supérieurs, à l'état de veille, ne lui auraient jamais permis de trahir. Ce psychisme inférieur, en cas d'hypnose, est d'une malléabilité particulière ; il pourra ne voir et n'entendre que l'hypnotiseur. Sa mémoire poly-

gonale emmagasinera des suggestions à longue échéance qu'il accomplira, sans savoir pourquoi, à l'état de veille. L'hypnotiseur pourra jouer ainsi le rôle de conseiller criminel ou de guérisseur bienfaisant. Il est sans doute impuissant, remarque M. Grasset, à faire de l'homme un génie, mais il peut affranchir la conscience de l'envahissement de l'idée fixe, délivrer de certaines habitudes morbides, rendre au sujet sa dignité perdue.

La distinction de l'*O* et du polygone aidera enfin à résoudre des questions de responsabilité. En matière de crimes passionnels, de crimes grégaires, par exemple, il est plus que probable que *O* n'a pu dominer le polygone. Dans la psychologie des foules, *O* c'est le meneur, le berger, la foule c'est le polygone qui subit la poussée impulsive, aussi capable d'éteindre un incendie que de brûler une usine.

Mais Myers tire de sa théorie du subliminal des conclusions singulières. Cet expérimentateur si prudent aboutit à des conclusions d'une hardiesse extravagante. Il prétend apporter des preuves scientifiques de la spiritualité de l'âme et de sa survivance. Les altérations de la personnalité nous démontrent que notre moi peut se dissocier. Myers croit trouver dans les hallucinations télépathiques, les phénomènes de suggestion à distance, la preuve que le *moi* subliminal peut se détacher de l'organisme auquel notre *moi* conscient reste enchaîné.

La Société de recherches psychiques, fondée par Myers en 1880, a réuni dans ses enquêtes plus de vingt mille cas, dont elle a retenu seulement un très

petit nombre, d'où la fraude ou l'illusion semblent absolument écartées, cas de télépathie, d'apparitions, de pressentiments justifiés par des maladies ou par des morts, de messages d'outre-tombe, relatant des faits reconnus vrais. Il a consigné ces résultats dans ses *Fantômes des vivants*[1], et dans les pages posthumes de *la personnalité humaine*, consacrées aux *fantômes des morts*, et il en tire l'hypothèse, d'après lui démontrée, d'une *Psychorrhée*, d'un écoulement de l'âme, du *moi subliminal* détaché des organes, d'esprit désincarné survivant à la mort corporelle.

Le *moi supraliminal*, ainsi raisonne Myers, s'est organisé pour la vie terrestre ; mais le *moi subliminal* qui produit, dans sa région supérieure, les inspirations du génie, est susceptible d'entrer en communication temporaire avec le monde spirituel, par la possession, le ravissement et l'extase ; bien plus encore il peut atteindre l'*au delà*, le monde méta-éthéré, en dépouillant son lourd vêtement de chair, et nous en rapporter, après la mort, à nous vivants, un message authentique d'amour et de paix.

Malheureusement les preuves fournies par Myers ne sont pas convaincantes. Pour quelques cas où des pressentiments, des hallucinations coïncident avec des maladies et des morts, combien s'en trouve-t-il où la concordance ne se réalise pas ! Si vous faites tirer un régiment à la cible, dans la nuit, quelques balles, sans doute, atteindront le but, sans

1. *Phantasms of the living* traduit en français par M. Jankelevitch, sous le titre : *La personnalité humaine, sa survivance, ses manifestations supra-normales*, Paris, F. Alcan, 2e éd. 1906.

qu'on en puisse conclure que les tireurs sont doués de seconde vue. En matière de télépathie, de suggestion à distance, le cerveau de A peut agir sur celui de B par des ondes vibratoires d'un caractère inconnu. Enfin le *moi subliminal* donne la raison des phénomènes spirites, sans qu'il soit besoin d'imaginer une désincarnation de l'esprit. Lorsque le *medium*, de bonne foi, vient d'entrer en *transe*, il ne vit plus que par le psychisme inférieur. L'esprit qui parle par sa bouche n'est autre que son propre *moi subliminal* doué d'une certaine plasticité ; il ne nous donne jamais que des renseignements déjà connus par lui, mais enfouis dans sa mémoire à l'état de veille, sans rien de merveilleux, ni de nouveau, ni de prophétique. (P. Janet.)

L'originalité de Myers, c'est d'avoir rajeuni le vieil animisme, en prétendant l'appuyer sur un appareil scientifique. Il faut voir en lui un Svedenborg positiviste, qui a tenté de concilier et de satisfaire, et avec quel succès ! le double attrait de la race anglaise pour l'empirisme et le mysticisme, la religiosité et l'amour des faits. La révélation et la résurrection n'offrent plus pour lui de mystère. Cette sécurité scientifique dépouillerait la foi de son prestige, et ôterait à nos actes, trop certains que nous serions d'une récompense, tout mérite, toute apparence désintéressée

28 août 1906.

II

LA LOGIQUE DES SENTIMENTS[1]

> « ...Car, au fond, le genre humain croit non pas le vrai, mais ce qui est, ou semble être, le plus approprié à sa nature. »
>
> LÉOPARDI.

Dans le langage courant on parle de *la logique du cœur*, de *la logique des passions*. « Le cœur, dit Pascal, a ses raisons que la raison ne connaît pas. » Le cœur a ses raisonnements que la logique rationnelle ignore. Cette logique des passions joue un rôle immense dans l'existence de chacun et dans la vie de chaque jour, et il est remarquable qu'à peine mentionnée par Auguste Comte et Stuart Mill, elle n'ait jamais été méthodiquement étudiée. Cela tient sans doute à ce que la logique des passions rentre dans la psychologie, qui n'en est qu'à ses premiers pas. C'est au cours de ses études psychologiques que M. Th. Ribot, dont les travaux ont été si profitables à l'établissement des méthodes et à l'avancement de la science, fut amené à s'en occuper et à écrire un livre qu'il présente trop modestement

1. Par Th. Ribot. — Paris, F. Alcan, 1904.

comme une ébauche et comme un essai, sur un sujet entièrement neuf.

On assimile d'ordinaire la logique à la saine raison. Mais même avec la pensée la plus subtile, la plus conforme aux règles, on peut tourner autour de pures chimères. La logique est la science des lois rigoureuses de la pensée ; elle apprend à déduire un jugement d'un autre jugement. En fait de logique des sentiments, la faiblesse n'est pas dans le raisonnement, dans les conclusions, mais dans l'affirmation qui leur sert de base. Ce qui est absurde, c'est le point de départ, c'est la matière de la pensée, qui est de nature essentiellement affective : cela revient à dire qu'elle est issue de notre organisation émotionnelle, instincts, tendances, désirs. Les hommes n'étant pas des intelligences pures et n'ayant aucune perspective de devenir tels, mettent leur faculté raisonnante au service de leurs passions. Le raisonnement n'est que la petite lanterne qui éclaire le désir pour le conduire justement là où il veut aller.

Ce qui distingue tout d'abord la logique des sentiments de la logique des idées, c'est que la première poursuit toujours un but pratique, tandis que la logique des idées ne vise qu'à atteindre une conclusion rationnelle. Un charlatan de foire débite son boniment, enchaîne ses raisonnements, tient en éveil l'attention des badauds, excite leur curiosité, leur hilarité pour écouler sa marchandise. Le géomètre ne tend qu'à une démonstration exacte de ses théorèmes.

Toujours intéressée à des avantages plus ou moins dissimulés, à des fins plus ou moins conscientes, la logique des sentiments diffère encore essentiellement de la logique rationnelle en ceci que le principe de contradiction lui est étranger. En matière de science, tout concorde et s'enchaîne. Mais, hors de son laboratoire, tel savant, sur des questions de politique ou de religion, qui relèvent de la logique émotionnelle, raisonnera comme un enfant. Tel mathématicien des plus distingués peut croire aux miracles, aux apparitions. Il n'y a rien là de contradictoire : les deux logiques ont leurs sphères absolument séparées. Deux lois physiques ne peuvent être en opposition l'une avec l'autre : cette opposition n'a rien de choquant lorsqu'il s'agit des jugements émotionnels. M. Ribot cite l'exemple des italiens de la Renaissance, si raffinés de goûts et de mœurs en même temps que si barbares, si superstitieux et si libres. Un Malatesta, condottiere et dilettante, massacreur impitoyable, ne pouvait retenir ses larmes lorsqu'il entendait réciter un beau sonnet. C'est que la colère, les actes violents et sanguinaires ont leur fin propre, qui ne les empêche nullement de co-exister avec le goût esthétique. Il n'y a rien non plus d'illogique, *sentimentalement parlant*, à pratiquer dévotement les rites de sa religion, et à en violer les préceptes dans sa conduite. Le souci de jouir de la vie présente et celui de faire son salut dans l'autre vie, en tant que désirs, se complètent, bien loin de s'exclure. La logique des sentiments ne cherche que le succès, le moyen de se satisfaire. La

variété des besoins, des aspirations qui nous font agir constituent des valeurs irréductibles et qui ne sont contradictoires qu'autant qu'elles ont été élaborées et élucidées par la réflexion.

Dans son essai de classification des formes principales de la logique des sentiments, M. Ribot distingue cinq types différents.

C'est d'abord le raisonnement passionnel, sous forme dépressive, dans les caractères timides ; sous forme expansive, lorsqu'il s'agit des passions de l'amour. Chez les timides, l'excès de sensibilité développe une extrême clairvoyance : aidés de cette clairvoyance, ils construisent toute une architecture de raisonnements qui les conduisent à la mélancolie, au pessimisme, à la maladie de l'idéal, au mysticisme. A l'inverse, lorsqu'il s'agit d'exaltation amoureuse, le raisonnement de « cristallisation » découvre à chaque pas dans l'objet aimé des grâces nouvelles ou, mieux encore, tourne ses défauts en perfections :

> La pâle est au jasmin en blancheur comparable ;
> La noire à faire peur, une brune adorable.

M. Ribot va jusqu'à admettre une forme inconsciente de la logique des sentiments : c'est le cas des conversions. Se convertir, changer du tout au tout sa conception du monde et de la vie, sa manière de vivre ; ce qu'on appelait bien, le reconnaître désormais comme mauvais, et réciproquement ; renverser ainsi, pour employer la terminologie nietzschéenne, la table des valeurs morales, n'est pas l'œuvre de

la volonté réfléchie. Cette altération partielle de la personnalité dans ses éléments affectifs est parfois l'effet d'un choc, d'une émotion brusque, comme dans le cas de Raymond Lulle. Un jour, une belle qu'il aimait lui donne rendez-vous dans sa maison ; il entre dans sa chambre fou de joie. Mais la belle, entr'ouvrant son corsage, lui découvre un sein dévoré par un effroyable cancer. Rancé avait consacré sa jeunesse à tous les plaisirs. La mort de M[me] de Monbazon amena de même sa conversion et la fondation de l'Ordre de la Trappe. — Le plus souvent, tout se passe comme si une somme de jugements nouveaux sur le sens et la valeur des choses s'accumulait à l'état latent. De chrétien qu'il était, Nietzsche deviendra athéiste, immoraliste, de Wagnérien forcené, un partisan non moins exalté de la musique de Bizet. Tolstoï, si pénétrant observateur de lui-même, nous a décrit l'ébranlement profond que lui causa la lecture des élucubrations religieuses d'un pauvre moujik qui ne brillaient certes pas par la force du raisonnement ; il a raconté comment la joie, la paix, la quiétude, un renouvellement de l'aspect des choses, succédèrent dès lors au mécontentement de soi et au dégoût [1].

Une autre forme de raisonnement, que nous qualifierons d'imaginatif, joue un rôle considérable dans l'histoire de l'humanité, parce qu'il est l'instrument de la divination et de la magie, le créateur des

1. Sur la psychologie des conversions religieuses, il faut lire le livre si instructif de W. James, *L'expérience religieuse*, trad. Abauzit. Paris, F. Alcan.

mythes. L'homme ne se résignera jamais à penser qu'il n'est rien, qu'il n'a rien à espérer. De son effroi de la mort, il conclut à l'immortalité : « Les êtres doués d'intelligence, dit saint Thomas, désirent exister toujours, et un désir naturel ne peut exister en vain. » Voilà le meilleur argument qu'on puisse fournir en faveur de la survivance. A la façon dont la question est posée, on s'aperçoit qu'elle est résolue d'avance. Chacun l'interprète à son sens : « Dis-moi quel paradis tu rêves et je te dirai qui tu es. » Gœthe réserve aux grands esprits le privilège d'une vie éternelle. Dans le paradis de Mahomet, les élus goûteront les inépuisables voluptés du harem [1].

Le jugement de justification, destiné à affermir l'individu dans son sentiment le plus intime, n'est, en dernière analyse, qu'une manifestation partielle de l'instinct de conservation. C'est le raisonnement des historiens pour l'avantage de leur cause, des politiciens pour le profit de leur parti, des théologiens pour la gloire de leur Église, voire des philosophes pour l'infaillibilité de leur système. Celui qui a mis sa foi en un homme, un régime, une secte, n'est jamais à court de raisons, n'avouera jamais son impuissance, ne s'inclinera jamais devant un échec, dût-il se rejeter vers la Raison d'État, le *fait du Prince*, les voies insondables de la Providence. Certains aliénés eux-mêmes, atteints du délire des

1. Voir le livre de Louis Bourdeau, *Le Problème de la mort* (Paris, F. Alcan), si riche en documents historiques et ethnographiques sur cette question.

persécutions, justifient par des raisonnements parfaitement enchaînés les idées qui les hantent. « Tout état émotionnel a une cécité et une insensibilité naturelle pour les faits qui s'opposent à lui. » Ne croyez pas que les philosophes échappent à cette inconséquence, ni que les preuves qu'ils fournissent soient plus rigoureuses que celles des théologiens. Toute philosophie n'est qu'une sensibilité particulière, intellectualisée dans des abstractions, et c'est pour ce motif qu'elle est, à vrai dire, incommunicable. Méditez cette pensée de Nietzsche, qui s'applique d'ailleurs merveilleusement à lui-même :

« Les philosophes font semblant d'avoir découvert leur opinion par le développement spontané d'une dialectique froide, pure, divinement insouciante ; tandis qu'au fond une thèse anticipée, une suggestion, le plus souvent *un souhait du cœur*, abstrait et passé au crible, est défendu par eux, appuyé de motifs laborieusement cherchés. »

Nietzsche raille ce qu'il appelle irrévérencieusement « la tartuferie du vieux Kant, nous attirant dans les voies détournées de la dialectique, qui mènent à son impératif catégorique ». lequel n'est autre chose que le Décalogue que sa mère, piétiste fervente, lui faisait réciter lorsqu'il était petit enfant.

Non seulement la morale pratique, mais la morale théorique relève de la logique justificative des sentiments. Kant a tenté vainement d'édifier la morale sur des bases purement rationnelles. Toutes les règles de la morale sont fondées sur la nature et les besoins affectifs de la vie individuelle et de la vie

sociale, et doivent lui donner satisfaction. Pleine liberté est laissée sur les prémisses, mais non sur les conclusions [1], fixées d'avance, pour ainsi dire, avant que le voyageur ne se mette en route.

Le raisonnement composite ou mixte est à l'opposé du raisonnement spontané, il est réfléchi, voulu, calculé. Il simule la démonstration rationnelle, désintéressée, pour vous conduire à un dénoûment préconçu. C'est un plaidoyer, l'arme de combat politique, religieuse, sociale par excellence. L'éloquence, que Cicéron définit « un état d'émotion continue », est le type du raisonnement mixte, fait d'intelligence et de passion. L'orateur s'adresse aux désirs, aux intérêts, aux tendances. Il vise non à éclairer la raison, mais à remuer le cœur, à ébranler l'imagination, à subjuguer la volonté. La rhétorique n'est autre chose qu'un cours de logique des sentiments.

Après tous les exemples que nous venons d'énumérer, il semblerait que la logique des sentiments ne soit autre chose qu'un chapitre de la logique des sophismes, car elle ne correspond, en dehors de nous, à rien de certain, à rien de prouvé. Mais la sophistique ne s'entend que des raisonnements captieux, ce qui n'est pas le cas des raisonnements affectifs. Leur infirmité ne leur vient que des *pré-jugés*, c'est-à-dire, selon l'étymologie du mot, des jugements préalables, considérés comme indiscutables, inspirés par la sympathie, l'antipathie, l'intérêt personnel ou l'intérêt public, la peur, la haine, l'amitié, le patriotisme, l'esprit de secte, l'esprit de corps,

1. Balfour. *Les bases de la Croyance.*

l'esprit de caste, l'esprit de race, l'admiration, la vanité individuelle ou nationale, l'attrait de la nouveauté, de la beauté, du merveilleux, etc., etc. Ces déductions plus ou moins rigoureuses, à bases de préjugés, naissent du désir ardent de justifier une passion, une croyance, d'être consolé, soutenu, de deviner un avenir prochain ou lointain, terrestre ou supraterrestre, d'entraîner, de convertir, de conserver ou de changer les institutions existantes. L'homme s'appuie sur les apparences pour fonder la légitimité de ses instincts, l'existence ou l'excellence de ses passions et de ses désirs.

L'unité des deux logiques, rationnelle et sentimentale, est dans leur double utilité ; la logique de la science fortifie la raison humaine, la logique des préjugés vient au secours de notre faiblesse.

Le rôle de la logique affective est aussi considérable que celui des besoins auquel elle répond. Est-elle appelée à disparaître, comme le pensent nombre d'intellectuels, par suite des progrès de la raison et de la science ? M. Ribot est trop bon psychologue pour le croire. Au point de vue de la logique pure, la logique des sentiments est condamnée sans appel : au point de vue psychologique, elle a droit à l'existence. Il y a si peu de gens exigeants en fait de preuves, ou doués de l'esprit critique, surtout vis-à-vis d'eux-mêmes, il y a tant de natures fuyantes, imprécises, dominées par leur émotivité, leur imagination, leurs intérêts ; il y a tant de paresse intellectuelle, tant d'incapacité de réfléchir ! Œuvre spontanée de la nature non-intellectuelle, la logique des

sentiments nous apporte la réponse, l'appui, l'espérance que nous attendons. Il est absurde de la discuter, parce qu'il est vain de chercher à la convaincre d'erreur : elle a toujours raison. Bornons-nous donc à l'étudier « sans la condamner ni l'absoudre ». Telle est la conclusion du splendide essai de M. Ribot.

22 novembre 1904

III

LE VRAI PASCAL

Nous attendions le « Pascal » que M. Boutroux avait promis à la petite *Collection des grands écrivains*[1], dirigée par M. Jusserand. C'est une joie de le lire. Tandis que tous les yeux se tournent vers les merveilles de l'art et de l'industrie, il nous ramène à cette beauté de la vie intérieure, d'une richesse, chez Pascal, d'une intensité extraordinaires, et dont aucune exposition universelle, aucun *graphique* ne permettent de mesurer le progrès à travers le monde.

Dans les dernières pages du *Rappel des ombres* que M. de Vogüé consacre à Port-Royal, il appelle de même notre attention sur cette face grave, austère, ascétique de notre nation réputée légère, frivole et sensuelle entre toutes : c'est la dernière convulsion d'une féodalité spirituelle qui se débat sous les coups de l'absolutisme. Mais à travers les vivants ces ombres luttent encore parmi nous ; et dans les combats du présent se perpétuent les que-

1. Chez Hachette.

relles acharnées du passé. Pascal est si peu mort, que tout l'effort des encyclopédistes, au dix-huitième siècle, de Voltaire à Condorcet, fut de faire passer pour fou ce redoutable ennemi de la philosophie de la raison. Les romantiques le prirent pour un des leurs. En lui, pensait Chateaubriand, se livrait la lutte tragique de l'intelligence et du cœur. Sainte-Beuve voyait le doute enfermé dans Pascal comme un lion en cage. Infiniment curieux de la variété des caractères humains, et cherchant à pénétrer le secret d'une âme pieuse, il s'était épris de Port-Royal ; puis il s'en détacha. Son œuvre, aux pages émues et édifiantes, s'achève en un rire méphistophélique : « Hélas ! pauvres Messieurs, que fûtes-vous, sinon une illusion de plus, au sein de l'illusion infinie ? » Dans une lettre adressée, en 1863, à Mme Hortense Allart de Méritens, il écrivait : « J'ai étudié dans ma jeunesse un peu de mythologie chrétienne. C'était pour moi ce que fut pour Jupiter le plumage du cygne, un moyen d'obtenir accès près des belles et de saisir des instants plus doux. » M. Ernest Havet a fait comparaître Pascal au tribunal de la raison raisonnante. Mme Ackermann, M. Jules Lemaître ont évoqué un Pascal en proie aux terreurs du moyen âge et aux inquiétudes de l'âge moderne, et pour qui la Croix n'est déjà plus qu'un roseau.

M. Boutroux, en s'abandonnant docilement à l'influence de Pascal lui-même, en le cherchant dans sa vie et dans son œuvre, sans souci des antithèses poétiques, des causes à servir et des écoles à satisfaire, a découvert un tout autre Pascal. Il nous a

tracé, d'une main sobre et sûre, un portrait d'une clarté profonde, qui fait songer au mot de Faust : « Tu es l'égal de l'esprit que tu comprends. » Au lieu d'un Pascal au cœur déchiré, se précipitant par terreur du scepticisme dans le gouffre de la foi, il aperçoit un Pascal d'accord avec lui-même, dont toutes les puissances, sans s'affaiblir, se sont rangées sous l'amour de Dieu, un Pascal qui s'élève par degré à l'unité la plus parfaite, à la suprême harmonie.

Le trait de nature, chez Pascal, la pensée dominante, le sentiment exclusif, c'est l'ardeur de la perfection, la passion d'exceller en tout.

Doué de dons merveilleux, il éprouvait pour la science une telle passion, qu'il oubliait le reste du monde lorsqu'il s'y livrait. Les plus hautes aptitudes en mathématique et en physique se joignaient dans son esprit au génie de l'invention.

Il y avait en lui un mondain, spirituel et ironique, aimant l'élégance, la vie fastueuse, délicate et raffinée, la comédie, peut-être bien le jeu. Le duc de Roannez ne pouvait se passer de lui. Il fréquentait le chevalier de Méré, modèle de l'honnête homme, des épicuriens, et cette grande précieuse, amie de Port-Royal, la marquise de Sablé. Vers 1652, il faisait la cour à une Muse poitevine, la Sapho du pays, en compagnie de deux autres soupirants. Ce fut peut-être pour elle qu'il composait, vers trente ans, les quelques pages du *Discours sur les passions de l'amour*[1]. L'amour est peut-être un plaisir faux ;

1. On sait que l'authenticité d'attribution à Pascal, en a été contestée.

mais, tandis que nous l'éprouvons, il nous donne autant de joie qu'un plaisir vrai. Il est sans doute passager et périssable comme nous-mêmes. Mais il nous élève à une plus haute perfection. Il nous crée « une autre âme. Dans quel transport n'est-on point de former toutes ses actions dans la vue de plaire à une personne que l'on estime infiniment ? On devient toute grandeur. La passion élève tout à sa hauteur ». Pascal se montre déjà anti-intellectualiste et antirationaliste. Les raisons du cœur déconcertent la raison. Le cœur est un abîme infini et vide qui aspire à se combler. Le fond de la nature humaine, c'est la passion (non l'intelligence), par où cherche à se satisfaire un être fait pour la pensée stable et qui ne peut la supporter. Sainte-Beuve se demande, à propos de ce petit *Discours*, d'ailleurs un peu froid, si Pascal aima, s'il eut « la marque des amants ». Et il estime que Pascal n'a point aimé « humainement ».

Vers ce temps, Pascal songeait à prendre une charge, à se marier. Sa santé était fragile, il avait les nerfs malades. La ferveur religieuse s'empara de lui. Il fréquentait Port-Royal. C'est un regret que M. Boutroux se soit borné à exposer les deux conversions de Pascal, sans aborder le problème de psychologie qu'elles soulèvent.

Port-Royal tentait une réforme du catholicisme contre les jésuites, l'Ordre conquérant qui avait en partie triomphé de la Réforme luthérienne. Pascal se jeta dans cette lutte à corps perdu. Il composait en 1656 et 1657, avec un soin extrême, s'y

reprenant jusqu'à vingt fois, ces *Petites Lettres* ou *Provinciales*, chefs-d'œuvre inimitables d'éloquence probante et persuasive, écrites tantôt sur le ton de la moquerie froide et familière, tantôt dans un accès de colère foudroyante, et qui sont des actes au même titre que les harangues de Démosthène. Contre ces destructeurs de l'Église de Dieu, la parole de Pascal précède le glaive, elle en fait déjà briller l'éclair.

En quoi consistait cet esprit jésuite contre lequel Pascal engageait un combat mortel ? Le but que poursuivaient les jésuites n'était pas de corrompre le monde, il n'était pas non plus de l'améliorer, il s'agissait pour eux de le gouverner. On ne gouverne les hommes qu'en se pliant à leur caractère. La religion devenait entre leurs mains une politique, la morale une casuistique. Suivant l'intérêt de leur Ordre, qu'ils confondaient avec celui de l'Église, il prêchaient des doctrines d'extrême obéissance, ou des doctrines d'extrême liberté, le droit des souverains d'opprimer les peuples, le droit des peuples de poignarder les souverains. Ils se montraient directeurs stricts ou relâchés selon le tempérament de chacun. Le gai cavalier qui venait de percer son rival d'un coup d'épée, la fragile beauté qui avait oublié son vœu de mariage, trouvaient dans le jésuite un homme du monde facile et bien élevé, indulgent aux peccadilles des gens de bonne compagnie. L'essentiel était de les retenir dans l'Église ; ne valait-il pas mieux qu'ils fussent de mauvais catholiques que de mauvais protestants et de mau-

vais libres penseurs? Et s'il se trouvait enfin des hommes assez malheureux pour être des duellistes, des débauchés, des menteurs ou des voleurs, ce n'était pas une raison pour en faire par-dessus le marché des hérétiques [1].

La morale des jésuites n'est autre que la morale du monde. Pour Pascal, au contraire, la religion chrétienne est la protestation contre la morale du monde ; elle en est la condamnation éternelle.

« En vain, écrit M. Boutroux, l'Ordre des jésuites, supprimé en 1764, fut-il rétabli en 1814. En vain le fondateur de l'Institut des rédemptoristes, saint Alphonse de Liguori, restaura-t-il le probabilisme, sauf explication en ce qui concerne l'adultère, le parjure et l'homicide : la conscience publique n'a point cassé le jugement de Pascal. Et la maxime qui justifie les moyens par la fin ; la duplicité savante qui permet de mentir en faisant semblant de dire la vérité ; la casuistique, qui réduit en règles ce qui n'en comporte pas et tue l'esprit par la lettre ; la complaisance qui appelle bien ou déclare permis ce qui est mal, sous prétexte que les hommes répugnent à s'en détacher ; le formalisme qui dispense les hommes du devoir d'amour et de piété intérieure ; la religion comme instrument de domination ; l'habileté et la politique comme moyens de travailler au royaume de Dieu, sont demeurés des objets d'aversion pour les âmes religieuses et délicates. »

Mais les *Provinciales* vont bien au delà, et, selon

1. Macaulay, *Essai sur les Papes.*

la remarque de M. Brunetière, le catholicisme lui-même y court des risques. Attaquer la casuistique, c'est atteindre la confession. Toutes les religions ont leurs casuistes. Il serait aisé d'extraire du Talmud un Code de jésuitisme hébraïque. L'étonnante devise de Luther : *Pecca fortiter, sed fortius crede* (*pèche à cœur joie, mais que ta foi soit encore plus robuste que ton péché*) ne le cède point aux plus ingénieuses inventions d'Escobar. Les religions, et c'est bien là leur côté d'ombre, organisent un marchandage avec le ciel ; car les hommes aspirent à faire leur salut, mais au plus bas prix possible. La spécialité des jésuites était d'offrir le plus fort rabais.

Notre excellent maître M. de Sacy, — non point M. de Saci de Port-Royal, mais M. de Sacy du *Journal des Débats*, — écrivait dans ce journal que, si Pascal revenait parmi nous, ce ne serait pas contre les jésuites, mais contre certains de leurs adversaires qu'il tournerait son éloquence indignée. Ceux-ci ont, en effet, perfectionné les procédés de l'Ordre qu'ils combattent, sans imiter le désintéressement personnel de ses membres, l'héroïsme de ses missionnaires, le zèle de ses savants. Il existe des jésuites rouges : il en est de toutes les couleurs de l'arc-en-ciel. Voltaire se plaint de ce que Pascal, dans les *Pensées*, traite la nature humaine comme il a traité les jésuites dans les *Provinciales*.

On ne voit plus aujourd'hui dans ces incomparables fragments des *Pensées*, supérieures encore par leur spontanéité à l'art achevé des *Provinciales*, une confession de Pascal, mais bien une apologé-

tique, destinée à révéler à l'homme sa misère et sa grandeur, puis à le jeter au pied du Calvaire. M. Brunetière signale l'étroite affinité de Pascal avec les pessimistes contemporains. Les pages où M. Boutroux cherche à retracer l'ordre logique du raisonnement et des preuves, dans les *Pensées*, sont peut-être les plus remarquables du livre. Pascal reprend le tableau du monde tracé par Montaigne ; mais où Montaigne ne trouve que des occasions de sourire, Pascal n'aperçoit que des raisons de gémir. L'aimable raillerie de l'un se transpose chez l'autre en trouble et en amertume. Dans son idée de l'ordre social, Pascal donne la main à Hobbes et à Machiavel. Les contradictions de la philosophie ne lui offrent aucun remède. Ce n'est qu'à mesure que se purifie la disposition intérieure de l'homme que la vérité se dévoilera à ses yeux, et il ne la trouvera pas ailleurs que dans la religion chrétienne, embrassée par la charité du cœur.

Ce n'est pas à une foi troublée par les assauts du scepticisme que conduisent les *Pensées*, mais au mysticisme pur, à la communion de l'homme avec Dieu, et à l'ascétisme, au renoncement à toute joie terrestre. Le récit des dernières années de Pascal, enflammées d'un zèle de prosélytisme inextinguible, nous apparaît aussi beau, dans sa simplicité, que la légende du Bouddha, ou la vie de saint François d'Assise, dont il n'avait pas la tendresse. Plus d'un trait de la conversion de Pascal rappelle, à s'y méprendre, ces princes de l'Inde devenus ascètes, voués aux austérités effrayantes, au culte de la

pauvreté, à la religion de la souffrance et du malheur.

M. Boutroux, et c'est par là qu'il termine, exprime les réserves d'un philosophe sur les excès de l'ascétisme, dont la contagion n'est point dangereuse : « Est-il vrai, écrit-il, que nous devions travailler, non seulement à modérer, mais à anéantir les instincts inférieurs de notre nature ? Le même instinct qui nous dégrade, si nous nous y abandonnons passivement, nous contient et nous porte, si nous le pénétrons d'intelligence et de liberté. » Peut-être même y a-t-il parfois quelque mérite à affronter sans défaillance les luttes et les épreuves toujours renaissantes de la vie, plutôt que de se réfugier, une fois pour toutes, dans ce lent suicide de l'ascétisme. Mais l'ascète prouve que l'homme se sent digne d'une destinée supérieure, qu'il est capable de vaincre la nature, de briser toutes les chaînes qui nous attachent à l'animalité.

On ne saurait, d'ailleurs, se figurer un Pascal s'accommodant du train habituel de la vie et résigné à transiger avec les hommes et avec le siècle. Ne pouvant souffrir que la perfection, il n'avait de refuge que le renoncement. Tourmenté de la nostalgie du divin, il accueillit la mort, à trente-neuf ans, avec des transports de joie.

Que d'attrait exerce cette frêle et maladive figure du plus grand apôtre de la conscience humaine ! et qu'est auprès de lui Luther, gros Allemand trop bien nourri, trop soucieux d'intérêts temporels ? Nous vénérons en Pascal un exemplaire

unique de notre nation et de notre race, l'alliance de la plus haute intelligence et du plus grand cœur, de l'art, de la science et de la foi, du génie et de la sainteté.

4 août 1900.

IV

PASCAL ET LES PASCALISANTS

La saison d'été est celle que l'on choisit d'ordinaire pour fuir le tumulte des cités et faire des cures d'altitude. On pourra se livrer, pendant quelques moments, à cette ascension salutaire, en lisant Pascal du fond d'un cabinet de travail. Et notez qu'à cette lecture vous suivrez la mode aussi bien que si vous couriez sur les sommets de l'Engadine. Cette figure endolorie et radieuse de Pascal hante la pensée contemporaine : ce janséniste préoccupe plus que jamais des esprits français, réputés, dans l'ensemble, légers et frivoles. Ouvrez, pour vous en convaincre, le petit livre de M. Victor Giraud : *la Philosophie religieuse de Pascal et la pensée contemporaine* [1]. M. Giraud vous citera les théologiens, les savants, les philosophes, les philologues, les historiens, les littérateurs et jusqu'à nos romanciers les plus récents, qui se sont occupés de Pascal. En même temps que les études et les cours si nombreux, il vous rappellera les pages de M. Bourget, de M. Brunetière, de M. Faguet, de M. Lanson, le livre de M. Boutroux, dont nous avons entretenu nos lec-

1. 3e édition, Paris.

teurs. Il vous dira que les éditions des *Pensées* se sont multipliées à ce point qu'il en a paru sept en moins de deux ans : deux sont supérieures, celle de M. Michaut suit l'ordre primitif du manuscrit ; celle de M. Brunschwicg, dans la collection des grands écrivains, est agencée suivant un ordre purement logique. En même temps que ces deux éditions, on ne saurait assez recommander *les Époques de la pensée de Pascal* [1] où M. G. Michaut se conforme à la chronologie la plus rigoureuse : le livre où M. Sully Prudhomme, sans se préoccuper de chronologie, examine, avec quelle inquiétude des grands problèmes, avec quelle probité intellectuelle, *la Vraie religion selon Pascal* [2] et nous livre sa propre confession de philosophe et d'homme de science ; enfin, le *Pascal*, de M. Giraud *l'Homme — l'Œuvre — l'influence* [3], vrai manuel du « pascalisant », où M. Giraud a mis Pascal en formules très nettes, dont le développement donnerait matière à une encyclopédie pascalienne. Nous voyons ainsi se former autour de Pascal toute une paroisse, tout un diocèse où catholiques, protestants, juifs, penseurs libres se rencontrent dans une vénération commune, non sans prêter parfois à Pascal leurs propres idées ; tel considère Pascal comme le meilleur apologiste du christianisme, lorsque tel autre découvre en lui le dernier prophète d'Israël. Mais prenez garde ! ne vous obstinez pas à suivre Pascal, pour

1. 2e édition.
2. Paris. Paris, Félix Alcan.
3. 3e édition.

peu que vous soyez sujet au vertige : israélite de religion, vous risquez qu'il vous convertisse au catholicisme, voire même qu'il vous jette sur les épaules la robe blanche du dominicain, comme ce fut le cas d'un ex-normalien, M. Hernsheim ; à moins que, de sceptique indifférent, il ne vous rende radicalement irréligieux : ce fut l'aventure d'Ernest Havet.

C'est à la psychologie religieuse qu'il faut demander des lumières sur l'âme de Pascal, âme ardente, dominatrice à l'excès, dans un corps nerveux et débile. Il naît au sein d'une famille pleine de piété, où les goûts, les aptitudes scientifiques se joignent à la croyance aux miracles, aux démons, aux sortilèges. Il fréquente des jansénistes. Un excès d'application à l'étude des sciences et aux découvertes, le dégoûte des études abstraites. Curieux de connaître le monde, il fréquente les beaux esprits, les libertins, et souhaite peut-être rang, santé, richesse. Mais son cœur se sent déchiré entre des penchants et des aptitudes opposés, entre des efforts contraires. Après des années d'incertitudes et de troubles, le drame de sa conscience se dénoue (23 novembre 1654), dans une nuit d'extase, de ravissement, de présence divine, de certitude et de paix. Il vit bientôt en ascète janséniste, porte secrètement un cilice, une ceinture garnie de pointes, pousse le détachement jusqu'à l'abandon du soin de sa personne, le scrupule jusqu'à la dureté envers lui-même et parfois envers les siens, le service des pauvres jusqu'au dépouillement, et meurt dans la béatitude.

Lisez le livre de William James [1], et vous constaterez que cette vie de Pascal rappelle mainte vie de saint, chrétien ou bouddhiste, ou de réformateur religieux contemporain. L'étonnement que nous cause Pascal vient seulement de ce que le génie de la sainteté nous semble inconciliable avec le génie de la science.

Voltaire et Condorcet, pour qui Pascal est fort gênant, expliquent cette contradiction : la santé de son cerveau, dérangée par un tempérament délicat, une imagination triste et un mauvais régime. A leur suite, les médecins aliénistes se sont emparés de Pascal. Sur la foi d'une anecdote insuffisamment prouvée, touchant l'abîme que Pascal voyait toujours à son côté, depuis l'accident du Pont de Neuilly, le docteur Lélut [2] en a fait un halluciné, et tout en rangeant Pascal en bonne compagnie, avec Pythagore, Mahomet, Jeanne d'Arc, Luther et Loyola, il déclare que les hallucinés n'ont plus aucun rôle à jouer dans notre société positive et affairée. Aux yeux du docteur Binet-Sanglé, Pascal présente tous les symptômes de la neurasthénie. Pascal est un neurasthénique héréditaire, un neurasthénique chrétien. Le docteur Pierre Janet ne cite Pascal qu'en passant [3], mais si vous le consultiez sur le cas de Pascal, il vous signalerait sans doute dans les *Pensées* les indices d'un scrupuleux tourmenté par l'obsession de la mort, de l'au delà, par l'idée d'éter-

1. *L'expérience religieuse*, traduction Abauzit. Paris, F. Alcan
2. ***L'Amulette de Pascal***, 1846.
3. *Les Obsessions et la Psychasthénie*. Paris, Félix Alcan, 1903.

nité accompagnée d'nagoisse. C'est aussi l'opinion de Leibnitz, « qu'en voulant approfondir les choses de la religion, Pascal est devenu scrupuleux jusqu'à la folie ». Pascal dira de lui-même, dans son opuscule sur la *Conversion du pécheur* : « Un scrupule continuel combattait son âme dans la jouissance des choses auxquelles il s'abandonnait auparavant avec une pleine effusion de cœur. » Mais par d'autres côtés, Pascal répond bien peu au signalement des obsédés de M. Pierre Janet, car sa méditation est continuellement cohérente et précise, et c'est après sa crise religieuse, au milieu des veilles cruelles et des mortifications, qu'il a écrit les *Provinciales*, ce chef-d'œuvre d'ironie délicate, d'esprit, de démonstration pressante et d'éloquence enflammée, puis qu'il jette, comme au hasard, sur le papier, ses immortelles pensées. La critique ne saurait donc, sur ce sujet, se montrer, comme le demande M. Sully Prudhomme, trop circonspecte et trop respectueuse. Et sans nier que l'indisposition physique de Pascal ne soit entrée pour beaucoup dans ce qu'on appelle son moral, disons avec Sainte-Beuve que Pascal n'eut d'autre folie que celle de la croix, et remarquons avec Bayle que le vrai christianisme est si rare que celui qui le pratique paraît « un individu paradoxe de l'espèce humaine ».

Afin de mieux comprendre la maladie de Pascal, demandons à M. Pierre Janet à quel signe se reconnaît un homme mentalement sain. M. Pierre Janet nous répondra : l'homme mentalement sain vit dans la réalité, dans le présent et s'y sent à l'aise ou

cherche à s'y accommoder ; il ne se noie ni dans les regrets du passé, ni dans les anticipations de l'avenir. Il est doué de la faculté de s'adapter tant bien que mal à tous les milieux, sans se laisser toutefois absorber par eux. Ses sentiments pénibles ou agréables sont en rapport et proportion avec cette réalité même. Il prend, en un mot, les hommes tels qu'ils se rencontrent et le monde comme il est. C'est un parfait opportuniste. S'absorber dans la religion, la poésie, la philosophie, se laisser envahir par un sentiment trop vif de justice, de surhonnêteté, que l'imperfection sociale et humaine ne comporte pas, c'est manquer d'équilibre mental.

A ce prix, « qui n'aimerait mieux, écrivait Renan, être malade comme Pascal, plutôt que bien portant, comme le vulgaire ? » Cette santé, Pascal en connaissait si bien les effets, qu'à la fin il la redoutait. L'état naturel du chrétien, c'est la maladie, son état contraire, c'est cette prospérité florissante, qui risque de le rendre égoïste et haïssable, insensible aux misères des autres.

Nul mieux que M. Lanson n'explique l'action de la maladie sur la pensée de Pascal : « Elle n'agit pas en affaiblissant l'intelligence, en la désarmant [1], mais en l'excitant, en rendant le problème du bonheur plus angoissant, en écartant les solutions faciles et imparfaites dont l'homme en bonne santé peut se contenter. Elle éloigne Pascal des joies de l'esprit et de la passion, l'empêche de s'absorber dans la science, l'amour, l'ambition, lui découvre le néant

1. Comme c'est le cas ordinaire des maladies nerveuses.

de la vie, l'imperfection du bonheur terrestre. Elle l'oblige, ne pouvant renoncer au bonheur, de le demander à Dieu. »

Pascal, selon la formule si juste de Voltaire, est le contraire d'un philosophe : « un enthousiaste ». C'est un mystique, et la psychologie du mysticisme est loin d'être élucidée[1]. Mysticisme, ascétisme, extase, sont liés à des états physiques, mais quelle manifestation des émotions et de l'intelligence n'est liée à un état physique ? La dernière explication qu'on nous en donne, c'est que le mysticisme est l'expression de l'inconscient[2] : cela ne nous avance guère. Mais si obscures que soient encore les origines et les conditions du mysticisme, on est d'accord sur ses effets. Le mystique vit avec son Dieu, de même que l'ironiste porte en lui son diable. Il ne se sent pas seulement en communication intime et directe avec le divin, il voit s'abaisser et disparaître en même temps la barrière qui le sépare des autres êtres : aucun obstacle ne les sépare plus de la charité parfaite, de l'amour pur, de l'abandon véritable. Il est régénéré. Toute souffrance se tourne en joie. Schopenhauer se refuse à voir dans le mysticisme une exaltation morbide : il y découvre un instinct profond de la nature humaine, qui se manifeste dans toutes les religions ; il y ramène tout acte de bonté désintéressée.

Il n'est pas douteux que le mysticisme de Pascal

1. Voir la pénétrante contribution de M. Boutroux : *la Psychologie du mysticisme*, brochure de la *Revue bleue*.

2. Voir l'article si documenté de M. de Montmorant : *Les Etats mystiques*, *Revue philosophique*, juillet 1905.

n'ait été exaspéré par le jansénisme. Rien de plus propre à troubler l'esprit que cette doctrine de la prédestination et de la grâce, que ce Dieu plein de caprice qui choisit ses élus, et foudroie, dans des supplices éternels, quiconque n'est pas la perfection absolue. La morale devient non seulement sacrée, mais terrifiante. C'est la torture des faibles, et la trempe des forts. Par une contradiction apparente, qu'explique fort bien M. Michaut, ces apôtres de la prédestination et de la grâce, ces négateurs de la liberté humaine ont exercé des vertus inflexibles. Le puritanisme a régénéré l'Angleterre et contribué à sa grandeur.

C'est sur le mysticisme janséniste que repose toute l'apologétique des *Pensées*. Personne ne défend plus la thèse romantique de M. Cousin, Pascal sceptique, cherchant à se convaincre lui-même et se jetant dans la foi par l'horreur éperdue de l'ignorance et du doute. L'hypothèse de M. Giraud, corroborée par un texte et une date, est fort vraisemblable : Pascal, dès sa jeunesse, songeait à mettre au service de la religion la puissance de dialectique qu'il sentait en lui. La foi est, chez Pascal, une intuition du cœur, à l'abri de toute réfutation, mais improuvable. Selon la raison, selon la logique des idées, la religion est incertaine ; mais que de choses sont incertaines ! Faites un calcul de probabilités. La logique des idées est impuissante à trouver Dieu ; seule, la logique des sentiments peut vous y conduire, si vous prenez pour guides le cœur et la volonté. Commencez par pratiquer la bonté pour y croire.

L'empreinte janséniste sur les *Provinciales* et les *Pensées* est si profonde que M. Sully Prudhomme est conduit à se demander ce qu'eût été Pascal au dix huitième siècle, et si, avec son inquiétude passionnée pour la vérité et sa véhémence, (affranchi sans doute par Buffon et les sciences de la nature), il n'eût pas dirigé ses traits contre le catholicisme même. Nous avons peine à imaginer un observateur tel que Pascal, aveuglé par la superstition des encyclopédistes sur la bonté native de l'homme ; mais nous pouvons nous représenter ce qu'eût été Pascal au dix-neuvième siècle, un Pascal incroyant, en songeant à Leopardi. De singulières affinités de tempérament, de maladie, de génie prématuré, de dégoût et de mélancolie (*noia*) au contact de l'obscure énigme, rapprochent Pascal du plus grand poète de l'Italie depuis Dante. « Pascal, écrit Leopardi, mort à trente-neuf ans, était devenu presque fou, par la puissance superbe de son imagination ; ces génies de facultés trop supérieures, trop extraordinaires, ne servent à rien. Ils se consument, ils se gâtent, ils aboutissent au néant [1]. » Ce jugement de Leopardi n'est-il pas un retour sur lui-même ? Ses pensées, si on en retranche la beauté sombre et sublime, ne laissent qu'une impression de cendres. L'œuvre de Pascal révèle cette force que nulle persécution ne saurait fléchir, que nulle tyrannie ne saurait abattre : une conscience armée par la foi pour le bien des hommes.

8 Juillet 1905.

1. Voir la table des *Pensieri* (Vol. VII).

V

LE SENTIMENT RELIGIEUX EN FRANCE

Le livre de M. Lucien Arréat [1], sur le sentiment religieux en France, écrit dans un esprit libéral et indépendant, répond aux préoccupations actuelles, sans qu'il ait été particulièrement inspiré par les misères politiques de l'heure présente. C'est une étude d'ensemble sur la situation du catholicisme dans notre pays, et sur les courants de la vie religieuse, suivi de réponses de dames, de jeunes et vieilles filles, d'étudiants, d'un prêtre, d'un magistrat, à une enquête concernant les formes, les dissolutions et les transformations de la croyance, un chapitre original de la psychologie religieuse. L'espace nous manque pour suivre ces analyses, et nous devons nous tenir à une vue générale. Un sujet analogue est traité par M. G. Sorel, dans une brochure sur *la Crise de la Pensée catholique*, d'une érudition puisée aux meilleures sources, où le sujet est

1. *Le Sentiment religieux en France*, par Lucien Arréat. Paris, Félix Alcan, 1903.

traité de même avec un sentiment de respect.

C'est une opinion assez généralement répandue, remarque Macaulay, au début de son essai sur l'*Histoire des Papes*, que plus le monde devient éclairé, plus il est favorable au protestantisme, et défavorable au catholicisme. Les faits, ajoute-t-il, ne confirment pas cette assertion. Des progrès immenses ont été accomplis et s'accomplissent chaque jour dans les sciences physiques, chimiques, naturelles, mais nous ne constatons aucun progrès en matière de théologie. Sur les attributs de Dieu, la vie future, l'origine du mal, la nécessité des actions humaines, le fondement de l'obligation morale, nous en savons, si nous nous plaçons en dehors de la révélation, « ce qu'on en a su dans tous les âges, c'est-à-dire fort peu de chose ». Non seulement la science ne nous apporte sur ces questions éternelles aucune lumière, mais, selon le mot si vrai de Renan, plus elle éclaire les choses autour de nous, plus elle obscurcit notre destinée. Ni la boussole, ni l'électricité, ni le gaz, ni la vaccine, ne nous disent pourquoi nous vivons, en quoi consiste notre œuvre sur la terre, et n'est-ce pas la connaissance capitale ? La réponse à cette question, les hommes qui la posent la demandent soit aux religions révélées, soit aux philosophies ; mais ce sont là, à des degrés divers, des actes de foi, des certitudes sans preuves, sans réalité démontrable.

Assurément la science porte atteinte à l'autorité des livres sacrés, soit sur les points où leurs données sont contraires aux lois de la nature, soit en

démontrant, à l'aide de la philologie, leurs origines historiques. Mais l'exégèse n'atteint pas seulement le catholicisme. Lorsque Darmesteter affirme que le prophétisme seul n'est pas en contradiction avec la science, que la papauté est perdue si elle ne prend pas le prophétisme pour base de son enseignement, si elle ne se judaïse pas, Ernest Havet lui répond que le prophétisme est un miracle. Dans les prophètes, comme le dit M. G. Sorel, la science ne constate que des rêveries assez discordantes, se rapportant à des espérances de bonheur proposées par des poètes à un peuple opprimé.

Les récentes découvertes de l'assyriologie rattachent en partie l'Ancien Testament à des traditions babyloniennes, et tendraient à atténuer le privilège du Peuple élu. A propos de ces découvertes, dans une lettre à l'amiral Hollmann, l'empereur Guillaume II reconnaît deux révélations, une révélation religieuse, qu'il faut enseigner aux enfants selon la lettre de la Bible, et dont on doit retenir pour soi l'esprit, et une révélation historique qui se greffe sur la première, et dont les prophètes sont Hammuradi, Moïse, Abraham, Charlemagne, Luther, Shakespeare, Gœthe, Kant et Guillaume le Grand. Mais tous les prophètes de Guillaume II ne sont pas nos prophètes, et sa révélation historique n'a d'autres preuves que son sentiment et sa croyance.

Il en est de même en philosophie. Kant nous donne son impératif catégorique non comme une vérité démontrable, mais comme une révélation de la conscience.

Cela revient à constater d'une part « la faillite de la science », selon le mot célèbre de M. Brunetière, si la science prétendait fonder, sur ses immenses et fécondes découvertes, une philosophie capable de donner une réponse au problème de la destinée humaine que l'homme, dès qu'il commence à réfléchir, ne cesse de se poser, et la faillite de la théologie, voire de la philosophie, si elles prétendaient appliquer à leurs affirmations la méthode rigoureuse des sciences. Et cela revient à constater que leurs domaines sont distincts et différents, et par suite à émousser les conflits de la religion et de la science, comme ils s'émoussent en effet, ainsi que le constate M. G. Sorel.

Envisageant les religions, non plus au point de vue d'un rationalisme négateur, mais avec le secours de l'observation et de l'expérience, nous constatons en elles, en même temps que les côtés d'ombre qui sont ceux de la nature humaine, le lien des sociétés, la force qu'elles donnent à la conduite des croyants, l'assurance contre le doute, la paix intérieure, le refuge aux naufragés de la vie, le service de ceux que personne ne sert, l'Hôtel-Dieu des maux et des détresses de la vie humaine, si pleine d'épreuves et d'infortunes.

Sans doute, ces bienfaits des religions sont soumis à des fluctuations, à une ardeur et à un ralentissement, à une corruption, à une décadence et à une renaissance, dans la vie des individus, comme dans la vie des peuples. Les hommes et les générations passent de la foi au scepticisme et du scepticisme à

la foi. Mais ces alternatives ne se produisent nullement en raison de la culture scientifique. Il n'est pas rare de rencontrer des hommes de science qui sont en même temps des croyants, voire même des prêtres. Le P. Secchi a laissé un nom en astronomie ; Bayle, le plus sceptique des hommes, qui a frayé la voie à Voltaire, passa par le catholicisme. Il y a sans doute des esprits absolument réfractaires au sentiment religieux ; mais seront-ils jamais la majorité ? Ce que dit Proudhon des sociétés est pareillement vrai des personnes : on redevient parfois mystique à force de matérialisme. En conclusion à sa brochure, M. Sorel estime qu'un courant se dessine qui conduit le monde pensant vers une philosophie mystique, et que c'est du monde laïque que le catholicisme recevra cette impulsion vers le mysticisme, plutôt défavorable au protestantisme « éclairé ».

Ces considérations trop brèves, et qu'il resterait à préciser, suffiront du moins à rappeler comment, parallèlement au progrès des sciences, le réveil religieux a été si général au dix-neuvième siècle, où il s'est traduit par la multiplication des sectes protestantes et des ordres catholiques, comment le catholicisme est peut-être encore plus à l'abri de ce progrès même de la science, que le protestantisme, parce que le protestantisme est une religion à un moindre degré ; comment il a pu résister aux plus formidables assauts, à la Réformation de Luther qui ne put lui ravir les peuples jadis soumis à la domination de la Rome antique, — à la Révolution française, à la conquête italienne et au *Culturkampf*

allemand. Cette force de résistance du catholicisme s'explique, non seulement par sa constitution, par son organisation merveilleuse [1], mais aussi par la valeur des hommes auxquels a été confiée, dans l'orage, la conduite de la barque de Pierre. Que l'on songe à l'état presque désespéré du catholicisme au lendemain du Concile du Vatican et à la paix romaine que Léon XIII est parvenu à établir durant ce long pontificat, dans tous les pays, hormis en France.

On ne saurait s'y tromper, la lutte qui s'engage dans notre pays n'est pas une lutte pour l'indépendance et la souveraineté de l'État laïque. Cette souveraineté n'est plus en péril. La laïcité de l'État se reconnaît à sa neutralité : bien loin de prendre parti pour aucun fanatisme, l'État laïque lime les dents et les ongles à tous les fanatismes. A l'heure présente, au contraire, l'État n'est qu'un instrument entre les mains des sectes qui livrent au catholicisme un combat mortel. Comme le remarque M. Arréat, l'esprit envahissant que l'on reproche aux ordres militants et au clergé n'est pas moins âpre chez les desservants des autres temples et des loges maçonniques, qui sont aussi des églises fermées, ayant leurs dogmes, leurs prêtres, leurs rites, leur budget, leurs ambitions politiques. Il n'est pas exagéré de dire que Paris, qui passe pour la ville la plus frivole et la plus sceptique, est aujourd'hui le seul foyer de guerre religieuse allumé dans le monde civilisé par une secte aux visées cos-

1 Au jugement même des protestants. Voir Harnack. *Revue chrétienne*, 1er décembre 1891, et l'essai déjà cité de Macaulay.

mopolites, qui aspire à dominer l'Europe et qui a choisi pour première conquête notre pays, parce qu'elle y trouve un terrain préparé par la tradition révolutionnaire, les anciennes classes dirigeantes divisées entre elles, un esprit national énervé par nos désastres, par une natalité moindre, et ouvert à l'envahissement d'éléments étrangers.

Un des traits les plus frappants de cette lutte, c'est que les assaillants, maîtres temporaires de l'Etat, forment une minorité numérique très restreinte. La statistique compte environ 36 millions de catholiques, 700 000 protestants et de 90 000 à 100 000 israélites ; le nombre de ces derniers a plus que doublé depuis 1872. Ces chiffres ne permettent pas d'évaluer la quantité approximative de ceux qui suivent les pratiques religieuses d'une Église. Il y a parmi les calvinistes et surtout parmi les juifs, d'après M. Arréat, nombre d'incrédules, mais ils ne se séparent jamais de leur groupe avec éclat, ils ne médisent jamais de leur religion. En minorité, ils restent unis par un sentiment de solidarité très étroite. Il n'en est pas de même pour les catholiques dans les pays où l'Eglise a été triomphante et, par suite, oppressive ; ses plus ardents, ses plus irréconciliables adversaires sont sortis de son sein.

Le mode de suffrage établi en France a fini par donner la prépondérance aux classes hostiles au catholicisme, aux masses industrielles folles d'impiété et ivres des espérances du socialisme, et à la petite bourgeoisie des villes et des campagnes, inféodée au radicalisme et à la franc-maçonnerie. Ces

maîtres temporaires suppriment pour les catholiques la liberté d'association et la liberté d'enseigner, et ils restreignent la liberté du culte. L'heure ne leur semble pas encore venue de frapper les derniers coups. Grâce au monopole exclusif de l'instruction populaire, ils se flattent de ranger toutes les têtes sous l'unité, au profit de la libre pensée, soit même, comme c'était le rêve de Quinet, au profit du calvinisme. Mais ce rêve que l'Eglise catholique n'a pu réaliser, ils ne l'atteindront pas mieux qu'elle, car le monde marche, non vers l'unité, mais vers la diversité des croyances : et ils auront beau frapper le catholicisme, lui faire des blessures profondes, toute son histoire passée nous laisse supposer qu'il ne sera pas écrasé.

Ce que nous voyons, ce que nous sentons trop clairement, c'est le mal matériel et moral que leurs cupidités et leurs haines infligent à la France, la discorde qu'ils sèment, les réactions qu'ils préparent, et l'affaiblissement de notre expansion nationale.

Si tièdes qu'elles puissent paraître en matière religieuse, les grandes nations européennes, écrit M. Arréat, redeviennent chrétiennes vis-à-vis des autres peuples : leur action politique et commerciale ne se détache jamais entièrement de leur caractère religieux qui les fait distinctes et originales ; la valeur sociale de la religion traditionnelle reste un des éléments principaux qui entrent en jeu dans la concurrence des peuples. Cette considération ne pèse d'aucun poids dans l'esprit des sectaires ; les

partis n'obtiendront d'eux la liberté politique et religieuse que s'ils sont de force à la conquérir et à l'imposer.

19 mai 1903.

VI

LA CRISE DU CATHOLICISME

I

Après un siècle de luttes contre l'Église, le jacobinisme semble triompher en France pour la seconde fois. Les mouvements précipités sont toujours suivis de réaction. Le catholicisme, qui a subi, sans y succomber, les formidables assauts de la Réforme et de la Révolution, surmontera sans doute, non sans blessures, l'entreprise des néo-jacobins. Mais il souffre aussi d'une crise intérieure, crise de déclin ou crise de croissance. Il est travaillé par une fièvre, chez ses fidèles et chez ses prêtres, qui entraîne les uns vers le socialisme politique, les autres vers l'individualisme philosophique et qui met sa hiérarchie et sa doctrine en péril.

Les catholiques ont été les premiers à s'émouvoir du sort des classes industrielles [1]. Non contents de leur venir en aide, ils ont tenté de cimenter l'étroite alliance de l'Eglise et de la démocratie, bientôt triomphante. La tentative de Lamennais, vers 1830, renouvelée en 1848, est reprise et élargie par les sillon-

1. G. Goyau, *Autour du catholicisme social*, 1907.

nistes. Mais la démocratie implique un renversement de souveraineté. Les adversaires de ce courant dénoncent le danger d'anarchie, l'eau amenée imprudemment au moulin du socialisme pur [1].

Une autre aspiration, d'ordre intellectuel, chez les catholiques les plus fervents, les plus attachés à l'Église, vise à une certaine liberté d'examen. Les uns voudraient établir l'accord entre les livres saints et les exigences de l'exégèse, les autres cherchent une explication des dogmes avec laquelle l'esprit moderne puisse s'accommoder. Une tentative dans la première voie a rendu célèbre le nom respecté de l'abbé Loisy. L'arrêt de Rome, auquel il s'est soumis, n'a pas coupé court à ces velléités d'indépendance relative. Elles reparaissent, sous une forme nouvelle, particulièrement dans deux ouvrages, auxquels il ne nous semble pas exagéré d'attribuer une grande importance, l'un de M. Édouard Le Roy, *Dogme et critique* [2], l'autre de M. Bureau, *la Crise morale des temps nouveaux* [3].

Agrégé des sciences, doué de remarquables facultés mathématiques, M. Édouard Le Roy traite avec compétence les plus hauts problèmes de philosophie : ses articles de la *Revue de métaphysique et de morale* en témoignent. C'est en même temps un catholique d'une ferveur mystique.

Pour des esprits de cette nature et de cette trempe, réfléchir sur leurs croyances, en peser les contra-

1. *Le dilemme de Marc Sangnier*, par Charles Maurras, 1907.
2. 2e édition, 1907.
3. 3e édition, 1907.

dictions, chercher à les résoudre, afin de mettre en harmonie leurs pensées, leurs sentiments et leurs actes, est une nécessité vitale.

La première difficulté, sinon la seule, qui concerne toutes les religions, touche à l'inspiration divine. Cette difficulté n'existe pas au regard des mystiques, car ils trouvent en eux-mêmes la preuve évidente de cette inspiration. Dieu, « ce soupir indicible caché au fond des âmes », selon l'auteur de l'*Imitation*, cité par M. Edouard Le Roy, leur est sensible au cœur.

Ce miracle primordial une fois admis, il reste à rendre compte des autres miracles, à confronter les dogmes et les données de la science. Prétendre imposer l'interprétation autoritaire de l'Église, acceptée par les simples dans son sens propre, à des hommes cultivés, équivaut à obliger les adultes à chausser des souliers d'enfants. Aujourd'hui quiconque réfléchit ne saurait attribuer un sens précis aux doctrines scolastiques qui servent de support aux dogmes. Chez nombre de prêtres et de fidèles, les professions de foi réelles ne correspondent plus aux professions de foi nominales. Tel proclamera qu'il croit fermement à l'enfer, mais il vous glissera dans le tuyau de l'oreille qu'il croit non moins fermement que cet enfer n'a de réalité que dans les tourments de la conscience. Le dogme n'est que le cadre : ce qui importe, c'est le tableau, la vie chrétienne.

La prédication religieuse néglige de plus en plus le dogme et s'attache à la morale. Pressés d'agir,

avides de résultats positifs, étrangers aux subtilités de la théologie, jugées aussi inutiles qu'infécondes, les fidèles attachés à leur religion lui demandent avant tout des règles de conduite. Au lieu de nous casser la tête sur les attributs divins, William James veut que « nous aidions Dieu à faire son devoir », et il ne retient de ces attributs que ceux qui peuvent nous y aider nous-mêmes. Cette disposition d'esprit, qui nous vient d'Amérique, comme une nouveauté, baptisée du nom de *Pragmatisme*, popularisée par William James, formulée avant lui par M. Bergson mais dans un sens très différent et bien plus profond, qui cherche dans nos actes plus que dans nos pensées « le creuset où s'élabore de plus en plus la conscience humaine », cette théorie si magnifiquement formulée dans le monologue de Faust : « Au commencement était le Verbe... (Non.) Au commencement était l'action ! » M. Le Roy la retrouve dans Bossuet et dans Newman lorsqu'il écrit : « Si la religion n'est pas une vérité pratique et d'ordre moral, le scepticisme est la seule philosophie raisonnable. »

L'état d'esprit pragmatique est celui de M. Édouard Le Roy. Mais il n'entend pas le pragmatisme dans un sens exclusivement utilitaire ; ses tendances mystiques le sauvent de l'utilitarisme. Il ne rejette pas les dogmes à l'arrière-plan, il les interprète à nouveau. Cet essai d'interprétation formait le sujet d'un petit article intitulé : *Qu'est-ce qu'un dogme ?* paru en 1905, et qui soulevait aussitôt des polémiques passionnées, violentes, énormes. Le volume *Dogme*

et critique reproduit cet article, en même temps que les objections et les réponses.

Homme de foi et de courage, M. Le Roy écarte d'abord le reproche de manquer de respect à l'autorité et d'ébranler la croyance des humbles. Les questions que soulèvent les dogmes, on ne peut les éluder : les adversaires de l'Église ne s'abstiennent pas de les poser et rien n'est plus dangereux que de laisser aux incroyants le champ libre pour les discuter : c'est d'eux que les jeunes gens les apprennent. M. Le Roy revendique avec énergie le droit de la pensée laïque en matière de dogme. Il se refuse d'admettre que l'Église ne soit qu'une hiérarchie, un gouvernement, maître absolu de sujets inertes, et que le monopole de la liberté spéculative, de la science théologique n'appartienne qu'à quelques rares élus. « Les fidèles se voient réduits au rôle des moutons de la Chandeleur à Rome ; on les bénit et on les tond. » Notre obéissance, poursuit M. Le Roy, veut être celle de fils, non de courtisans, d'esclaves et de muets. « Elle se concilie avec le devoir qui nous incombe d'agir par nous-mêmes, en qualité d'hommes et de penseurs, assez sûrs de leur obéissance à l'autorité légitime pour ne pas encourir les risques méritoires qu'il y a toujours à vivre... »

Le principe d'autorité est d'ailleurs irrecevable dans le domaine de la pensée pure. « Nulle autorité ne peut empêcher que je trouve un raisonnement solide ou fragile » *ubi spiritus, ibi libertas.* Cette autorité, M. Le Roy ne l'accepte que dans le domaine

de l'action, où, ainsi que nous le verrons, d'autres catholiques font des réserves.

Il s'attache à prouver deux choses : les conceptions intellectuelles courantes (traduisez, si vous voulez, les données de la science actuelle) rendent insolubles la plupart des objections que soulève l'idée de dogme. — Mais, d'autre part, la doctrine pragmatique de la primauté de l'action permet de résoudre tous les problèmes, sans rien abandonner des droits de la pensée et des exigences du dogme. Il s'agit, pour M. Le Roy, d'éclaircir l'idée de dogme et d'expliquer comment elle se concilie avec la liberté de la recherche spéculative. Cette conciliation, nécessaire à la conservation de la foi, n'est possible, selon M. Le Roy, que si on donne au dogme imposé à la conscience catholique par l'autorité de l'Église un sens pratique et moral et qu'on n'en fasse pas une conception intellectuelle. La conclusion de M. Le Roy est qu'il faut avant tout voir dans le dogme une prescription d'ordre pratique, et qu'on ne doit lui attribuer, au point de vue intellectuel, qu'un sens négatif et prohibitif [1].

Prenons comme exemple la Résurrection et la Présence réelle.

M. Le Roy discute les témoignages des récits de la résurrection dans les trois Synoptiques dont les textes n'ont pas une concordance suffisante et semblent avoir été si remaniés qu'ils ne peuvent être invoqués comme témoignages exacts et certains. Il ne reste plus que saint Jean et saint Paul. Sur le

1. F. Pillon, *l'Année philosophique*, p. 226. F. Alcan 1908.

quatrième Évangile. M. Le Roy, de même que M. Loisy, partage quelques-uns des scrupules de l'exégèse profane : la vision de saint Paul sur le chemin de Damas, sous forme d'une lumière éblouissante et d'une voix qui n'émane d'aucune forme corporelle, lui fournit le type dont il a besoin pour pouvoir soutenir que la résurrection n'a pas été constatée comme un fait vraiment physique.

Hormis pour ceux qui ne voient dans les dogmes que des mystères établis par Dieu, afin de confondre l'orgueil humain, la résurrection matérielle du Christ est, au point de vue intellectuel, inconcevable, autrement qu'à titre de simple métaphore sans portée pratique. Il en va tout différemment, si, comme le veut M. Le Roy, on donne au dogme un sens négatif. Jésus n'est pas mort en ce sens que la mort corporelle n'a pas mis un terme à son action sur les choses de ce monde, que la mort n'a pas été pour lui comme pour le commun des hommes une cessation définitive de l'activité réelle, ce qui ne veut pas dire que la personnalité de Jésus a repris les phénomènes corporels ordinaires. Cela ne signifie point non plus que l'enseignement de Jésus lui survit, de la même manière, par exemple, que la pensée de Victor Hugo survît dans ses poèmes. Jésus est ressuscité en ce sens qu'il n'a jamais cessé d'être une source jaillissante et une règle efficace de vie.

Il en va de même pour le dogme de la Transsubstantiation, du changement miraculeux de la substance du pain et du vin en la substance du corps et du sang de Jésus-Christ. Interpréter la transsubstan-

tiation dans le sens littéral, c'est la rendre inintelligible. Pour M. Le Roy, ce n'est pas cependant une figure. Il n'y a pas de réalité plus réelle que la présence du Christ en face du catholique agenouillé devant l'hostie sainte : un changement s'est opéré dans les espèces eucharistiques. Mais M. Le Roy ne veut pas qu'on lui impose la formule comme une thèse physique ; il veut avoir le droit de l'interpréter, et il puise ce droit dans les termes mêmes du décret du Concile de Trente. Le dogme n'a de portée pratique que si nous comprenons que notre attitude, en face de l'hostie consacrée, doit être celle que nous aurions en face de Jésus devenu visible ; et cette pensée est susceptible d'affecter profondément notre conduite. C'est dans le même esprit que nous devons entendre la personnalité divine, l'immortalité, toutes les sublimes doctrines de la foi catholique. Le dogme, tel que l'entend M. Le Roy, ne nous offre pas une réalité extérieure dont nous ne pourrions nous faire aucune idée satisfaisante ni, par conséquent, tirer aucun avantage : il a une signification, non pour la raison, mais pour la conscience : ou, plus exactement, M. Le Roy attribue au dogme une portée ontologique, intuitive, et non pas simplement symbolique, tout en disant qu'il n'est pas objet de représentation intellectuelle à quoi on serait tenu d'adhérer. Ainsi seulement il nous apporte une énergie d'action, une force de vie.

La philosophie moderne, le pragmatisme renouvellent le sens de la tradition. La tradition, d'après M. Le Roy, n'est pas quelque chose de figé, d'im-

mobile, elle est soumise à une réinterprétation perpétuelle qui permet de l'adapter à nos besoins. Toute la hardiesse de M. Le Roy naît de cette nécessité de concilier les exigences de l'esprit et celles de la vie pratique, et à conserver pure et intacte la quintessence du catholicisme.

L'heure toutefois semble peu propice. Devant l'attaque toujours plus pressante, la papauté exige l'obéissance d'une armée en campagne ; elle resserre la double discipline intellectuelle et matérielle ; quiconque s'en écarte encourt le soupçon de défaillance et de traîtrise. Si le pragmatisme individuel de M. Le Roy était justifié, à quoi se réduirait le rôle de ces ordres Dominicains, Jésuites... gardiens de la tradition, interprètes du dogme, qui ont sauvé l'Église de la Renaissance païenne et de la Réforme, et tenu en échec la Révolution ? Nul doute, si ce n'est déjà fait, que M. Le Roy ne soit condamné, tout au moins, sévèrement blâmé par Rome. L'*Osservatore romano* avertit les libraires catholiques de ne pas répandre un livre où l'étiquette catholique ne sert qu'à mieux déchirer le catholicisme. D'après le journal romain, *Dogme et critique* est l'œuvre d'un protestant déguisé. En quoi, ce censeur trop zélé prouve qu'il ne l'a pas compris. Selon la remarque de M. G. Sorel, la thèse de M. Le Roy écarte le fardeau de la Bible historique aussi lourd que la pesante armure scolastique à des épaules qui ont besoin d'être équipées à la légère [1]. M. Le Roy réduit

[1] Voir, dans la *Revue générale de Critique et de Bibliographie* de mai, le savant article de M. Sorel.

la Bible a une parole, à un enseignement intérieurs ; il ne saurait être suspect d'affinités avec le protestantisme orthodoxe.

Nous nous occuperons, dans un prochain feuilleton, du livre de M. Bureau, la *Crise morale des temps nouveaux*, qui marque une autre tendance émancipatrice, qui touche non plus au dogme, mais aux mœurs. C'est l'œuvre, pareillement, d'un de ces catholiques de gauche dont le nombre semble s'accroître et qui, après une réaction passagère, ne désespèrent pas du succès.

8 juin 1907.

II

Incedo per ignes, nous traitons un sujet brûlant. A propos des pages qui précèdent, un correspondant nous écrit : « Les questions religieuses sont délicates et complexes entre toutes. » Ne risque-t-on pas, en les examinant du dehors, de froisser les consciences ? Il est malaisé d'en parler avec cette liberté à laquelle nous ont habitués les philosophes. Ceux-ci sont les meilleures pâtes qu'il y ait au monde ! Rien ne les émeut, rien ne les scandalise, ni les affirmations les plus osées, ni les plus fortes absurdités. Mais ces questions s'imposent à nous. En vain un ministre a promené son éteignoir sur les lumières du ciel, afin que les lampions de la société de l'avenir brillent d'un plus vif éclat. Les mouvements trop brusques suscitent toujours des réactions.

La séparation de l'Église et de l'État a mis les sujets religieux à l'ordre du jour. Les revues, même indépendantes, en sont encombrées, et l'offre ne fait que répondre à la demande des consommateurs. En langage de librairie, « la religion se vend ».

Préoccupés de renseigner nos lecteurs sur les courants plus ou moins profonds, plus ou moins durables de la pensée contemporaine, nous avons été conduits, à l'occasion du *Pragmatisme* si fort en faveur, à signaler le livre de philosophie religieuse dû à M. Le Roy, intitulé : *Dogme et Critique*, d'une ingéniosité aussi sincère que merveilleuse pour se tirer de difficultés inextricables, au point de vue de l'histoire et de la science. Jamais il ne nous est arrivé de recevoir autant de lettres, d'objections, de rectifications, bienveillantes pour la plupart. Nous les avons lues avec déférence et nous nous excusons de n'y pouvoir apporter ici que de brèves réponses [1]. Un de nos correspondants attire notre attention sur ce fait que l'Église ne tolère aucune interprétation arbitraire et résout les objections en se fondant sur la raison : rien ne nous semble, en effet, plus conforme à l'orthodoxie. Cependant, notre pensée dépend-elle de nous quand l'attention et la réflexion s'en emparent ? Un autre s'étonne que nous parlions du livre de M. Le Roy, désapprouvé par la hiérarchie compétente ; c'est oublier que les études philosophiques demeurent en dehors de toute juridiction.

1. Un grand nombre de lettres portaient sur une omission matérielle, à propos du dogme de la résurrection, omission aussitôt rectifiée.

Une dernière remarque concernait le titre même : *la Crise du Catholicisme* : c'est réjouir les adversaires, nous a-t-on dit, à un moment bien inopportun. Ici nous invoquerons M. l'abbé de Pascal, Mgr Baudrillart, qui ont prononcé le même mot, exprimé la même idée, et M. Paul Bureau, professeur à l'Institut catholique, dont le livre, *la Crise morale des temps nouveaux*, fait l'objet de cette étude. Il apparaît à M. Bureau que nous vivons à une époque de transformations rapides, au milieu d'une crise générale ; la crise est partout, dans le parlementarisme, le radicalisme, voire l'anticléricalisme, s'il faut en croire une brochure de M. Buisson : l'Église catholique sortira peut-être de cet état critique plus aisément que d'autres institutions qui n'ont pas sa solidité, sa pérennité.

A suivre M. Bureau, nous ne risquons plus de nous égarer, de nous perdre dans les broussailles et les halliers de la théologie. M. Bureau nous convie à observer les mœurs régnantes : il obéit à des préoccupations morales et sociales qui sont pour lui la marque essentielle d'un esprit religieux ; il constate des maladies, il cherche des remèdes. Il se rattache au pragmatisme en ce sens que l'efficacité des croyances est pour lui la preuve la plus convaincante de leur vérité.

Le libéralisme, la largeur du catholicisme de M. Bureau se manifeste tout d'abord par la préface de M. Alfred Croiset. C'est à un esprit libre, à un agnostique, à l'hellénisant si délicat, bon citoyen de la Cité moderne autant qu'exact connaisseur de la

Cité antique, que M. Paul Bureau s'est adressé pour présenter son livre au public, ne faisant en cela que suivre les directions de Léon XIII. Ce grand Pape recommandait, en effet, aux fidèles et aux prêtres, de rechercher le commerce des hommes de toutes confessions et de toute opinion, pourvu qu'ils fussent honnêtes gens.

M. Bureau n'est pas de ces esprits chagrins qui ne voient partout que mal et péché. Il célèbre la magnificence de nos sociétés modernes, les merveilles de la civilisation ; il constate les progrès accomplis dans la famille, le régime du travail, les pouvoirs publics, les institutions religieuses, la culture scientifique. Mais il y a une ombre, une tache au tableau. La valeur de l'homme n'a pas progressé : il semble que si l'homme a pris sur la nature un empire dominant, il a perdu cet empire sur lui-même.

Il suffit, pour le prouver, de dresser le bilan de l'immoralité contemporaine. M. Bureau nous cite des faits et des chiffres. Intempérance, alcoolisme, accroissement des divorces, abaissement de la natalité française, cupidité, vanité, témoignent des défaillances dans la vie privée. Notre auteur est fort bien renseigné et averti, en particulier sur la société parisienne. Très persuadé de l'importance de la morale sexuelle, il s'effraye de voir l'impudicité submerger Paris et s'étendre comme une épidémie que le mariage facilite, au lieu de la réfréner. Il aperçoit trop d'yeux chargés d'adultères, trop de malthusiens pratiquants, trop de partisans effectifs de l'union libre,

trop de dissolus embourbés dans les délectations charnelles. M. Bureau toutefois est fort éloigné de nous narrer par le détail toutes ces turpitudes sur le ton d'un censeur malveillant et rogue. Il nous engage simplement à un examen de conscience, dussions-nous en rougir jusqu'aux oreilles.

Au dérèglement des individus joignez les désordres de la vie collective, et cela dans tous les domaines intellectuel, économique, politique, religieux : ici l'autoritarisme et l'intolérance ; là l'esprit d'anarchie. Dans la gestion mercenaire de l'Etat, qu'il s'agisse du corps électoral, de l'armée, de la magistrature, c'est l'espionnage, le favoritisme, l'injustice au service des intérêts personnels coalisés. Exclue des affaires publiques, l'aristocratie s'amuse, et de quelle façon ! Médiocrement active dans les carrières commerciales et industrielles, la bourgeoisie se livre à la chasse des dots et des sinécures administratives ; les paysans ne voient que leur intérêt immédiat ; les ouvriers ne rèvent que la révolution. Partout il y a relâchement du lien social.

De telles mœurs trouvent une opinion, non pour protester contre elles, mais pour les justifier. M. Bureau cite les apologistes de la délation, de la violence, de l'antipatriotisme, de l'avortement. Dans la conduite comme dans les idées, on conspire à creuser le tombeau de la France.

M. Bureau fait preuve d'une extrême impartialité. Bien loin de croire que tout le bien soit d'un côté, tout le mal de l'autre, il ne juge pas selon l'étiquette : maints catholiques mènent des vies païennes, maints

adversaires se rapprochent d'un idéal religieux. Les causes de cette crise, M. Bureau les cherche à la fois chez ses coreligionnaires qu'il appelle *les enfants de la tradition*, et chez ceux qu'il désigne sous le nom des *enfants de l'esprit nouveau.*

.Les enfants de l'esprit nouveau ont trop mis leur confiance dans l'efficacité morale du progrès scientifique ; ils ont été victimes de cette erreur d'après laquelle il suffit d'éclairer les hommes pour les rendre meilleurs. Ils ont jugé que la société devait s'améliorer fatalement, de même que le soleil se lève, sans notre effort, sans notre concours. Ils ont remporté d'admirables succès, par le bienfait des découvertes de la science, par l'aménagement des intérêts matériels de la vie. Ils ont essuyé de graves et nombreux échecs. Tout ce qui affranchit l'esprit de l'homme sans le rendre maître de lui-même est malfaisant.

Les méprises des enfants de la tradition se sont produites en sens inverse, par leur hostilité à la pensée moderne, par la confusion de l'esprit de conservation et de l'esprit de réaction. Ils ont rendu de précieux services à la collectivité, créé des œuvres d'assistance, défendu la famille, donné l'exemple de la moralité personnelle ; mais infiniment plus qu'en Allemagne, en Autriche, en Italie, ils ont perdu, en France, le contact des masses populaires, des paysans et des ouvriers des villes.

Les uns et les autres ont également échoué ; ils ont privé notre pays des forces morales dont il a

besoin. La crise aiguë qu'il traverse frappe les plus aveugles. Ce double devoir de réforme individuelle incombe aux croyants comme aux incroyants. Les incroyants cherchent le fondement de cette éducation dans la morale de l'évolution, de la solidarité. M. Bureau critique ces deux morales laïques, où il ne réussit pas à découvrir l'origine et la légitimité du devoir impératif. Il ne l'aperçoit que dans le sentiment religieux, dans la foi agissante, seule source de régénération efficace et de vie sociale.

Quelques remarques achèveront de faire comprendre la pensée de l'auteur. M. Bureau croit qu'il existe un lien entre la morale des individus et le bien général de la société. Cette idée semble contredite par M. de Gobineau qui n'aperçoit pas de relation entre la moralité privée et la vitalité sociale : le fanatisme, dit-il, le luxe, les mauvaises mœurs et l'irréligion n'amènent pas nécessairement la chute des Empires. Les sceptiques renchérissent encore. Bayle cherche l'origine des sociétés dans les besoins, les imperfections, les appétits de l'homme. Mandeville vante la nécessité des passions antisociales, il salue l'orgueil, la sensualité, la paresse, la prodigalité, l'envie, l'avarice, comme les patrons du commerce, de l'industrie, de l'art, de la science; il fonde la civilisation sur les sept péchés capitaux, et condense sa théorie dans la dangereuse formule *private vices, public benefits*. Kant, en dépit de sa haute morale, admire cependant la force impulsive des pires défauts de l'homme, la vanité malveillante, la passion de commander. Hegel signale la méchan-

ceté, le *Bœse*, comme le levier du progrès humain. Les utilités du vice n'empêchent pas d'ailleurs qu'il ne soit mauvais. Mais les vices n'ont peut-être pas entre eux autant de liaison que l'imagine M. Bureau, et telle vertu, remarque Bayle, se conserve mieux dans un cœur avec plusieurs vices éclatants qu'avec des défauts médiocres.

En admettant qu'il puisse y avoir quelque grain de vérité dans ces paradoxes, tout esprit sensé est obligé de reconnaître que l'ordre social exige un certain degré d'honnêteté dans la famille, de probité dans les transactions, de conscience dans la gestion des affaires publiques, de discipline dans l'armée, et d'esprit religieux, au sens large. Nous sommes en France, à l'heure présente, au-dessous de ce niveau, comme on l'était par exemple au temps du Directoire, avec cette infériorité qu'à la fin du dix-huitième siècle la meilleure âme de la France s'était réfugiée dans la vigueur et l'enthousiasme de ses armées. L'histoire d'Angleterre nous révèle d'autre part le rôle des élites morales. C'est à l'esprit puritain que l'Angleterre doit encore aujourd'hui sa prospérité économique, sa colonisation resplendissante, la dignité, la puissance et la richesse de ses classes ouvrières.

M. Bureau ne se flatte pas de convertir au puritanisme trente-cinq millions de Français. Mais il ambitionne pour cette petite cohorte, d'après lui toujours grandissante, des catholiques de gauche, le rôle des non-conformistes en Angleterre. Ce sont eux qu'il appelle à former un groupe de forces sociales dont

la France ne peut se passer. Il les détourne, à tort ou à raison, de l'action politique, sur laquelle d'ailleurs ils sont divisés, pour qu'ils concentrent toute leur énergie sur le bon aménagement de la vie privée, familiale et professionnelle.

Commentant le livre de M. Bureau, dans la revue catholique *Demain*[1], M. Paul de Rousiers, si versé dans la connaissance des hommes et des choses d'Angleterre et d'Amérique, observateur calme et réfléchi, fait ressortir la nécessité de vertus nouvelles, répondant aux nouveaux besoins de notre démocratie industrielle : la docilité, l'obéissance sont les vertus d'un âge de minorité. Ce qu'il faut, c'est l'habileté, l'énergie, l'initiative émancipatrice. A nos sociétés mouvantes et déracinées, le patriarcalisme, le paternalisme rural et figé d'un Bonald, l'autoritarisme aristocratique d'un Joseph de Maistre ne sauraient convenir.

Par cette école de l'abbé de Tourville, de M. de Rousiers, de M. Bureau, de l'abbé Klein, nous voyons l'influence anglo-saxonne, qui a donné au catholicisme son dernier apologiste Newman[2], pénétrer le catholicisme latin, de même que vers 1860 s'exerçait, en théologie, l'influence germanique.

Ces hommes nouveaux auxquels il faut joindre, dans d'autres sphères, les Tyrrel, les Loisy, les Murri, les Schell, les Fogazzaro, les Le Roy, et d'autres moins connus, sincèrement attachés à l'Église, n'ont visé

1. 10 mai. Cette revue fort intéressante était l'organe des catholiques progressistes. Elle se publiait à Lyon.

2. *La Grammaire de l'assentiment* vient d'être excellemment traduite par Mme Gaston Paris.

qu'à mieux éclairer les esprits, à mieux fortifier les cœurs [1].

Une vive réaction se produit cependant à Rome contre ces tendances, dans les cercles du Vatican, où l'on condamne ces rapprochements, ces manifestations générales d'autonomie, cette *ligue pour la culture*, dont les chefs du Centre catholique allemand ont pris l'initiative contre les procédés de la Congrégation de l'Index. N'est-il pas remarquable qu'au même temps, dans l'Église anglicane, s'accentue une aspiration vers le sacerdotalisme, l'ecclésiasticisme, et la formation d'ordres religieux sur le modèle catholique, recommandés en Allemagne par le protestant Harnack ? Il n'y a pas assez de catholicisme dans le protestantisme, pas assez de protestantisme dans le catholicisme. De part et d'autre, il s'agirait de concilier la liberté et l'autorité, l'unité et la vie. Mais l'histoire nous enseigne que les institutions ne se maintiennent que par l'esprit qui les a fondées.

23 juillet 1907.

1. Sur l'esprit des libéraux modernistes voir : les *Menus propos d'un catholique libéral*, par M. Léon Chaine. 1 vol. 1908, et du même auteur *Les catholiques français et leurs difficultés actuelles*, 2 vol. in-8, 1904 et 1908.

VII

LE MODERNISME ET L'ORTHODOXE

I

Défini et condamné par l'Encyclique *Pascendi*, le modernisme continue à alimenter les Revues et les journaux, même ceux qui traitent d'ordinaire des sujets profanes. Cette crise interne du catholicisme, cette tentative nouvelle de réconcilier l'Église avec le siècle, visait à une réforme intérieure, non à un schisme. Elle devait aboutir à l'excommunication ou à l'interdit de quelques réfractaires, à la soumission de presque tous. Cependant pour ceux qui partagent ses aspirations, le modernisme est autre chose que le lit d'un torrent désormais desséché : il coule comme une rivière souterraine et rejaillira peut-être avec assez de force pour emporter la digue.

L'Encyclique s'est appliquée à définir le modernisme, à repousser cet esprit nouveau et inquiet, à la recherche de formes vivantes pour la conscience et l'action religieuses. Mais, d'après l'ex-jésuite Tyrrel, renfermer le modernisme dans un système est aussi vain que le serait l'effort du photographe attentif à « fixer le vol d'un oiseau ou le galop d'un che-

val ». Pour saisir le modernisme à ses origines, il faudrait posséder une quinzaine de biographies : celles de Newman et de Tyrrel, en Angleterre ; de Hecker, aux Etats-Unis ; de Schell, en Allemagne ; de Murri, en Italie ; de Loisy, de Blondel, de Le Roy, en France ; nous ne citons que les noms les plus connus. La meilleure vue d'ensemble se trouve dans le *Catholicisme rouge* [1], de M. Prezzolini, d'une finesse, d'une souplesse tout italiennes. Ce livre indépendant fournit en même temps la documentation la plus abondante.

M. Prezzolini voit dans le modernisme une infiltration de l'esprit philosophique et démocratique au sein d'une hiérarchie et d'un dogmatisme autoritaires.

Jusqu'à la Réforme, le catholicisme est mêlé à tous les courants sociaux et intellectuels, il les domine ; il absorbe en lui le mouvement franciscain, mystique et populaire, la philosophie d'Aristote, puis le mouvement politique et artistique de la Renaissance ; organisme jeune et vigoureux, il s'adapte au monde qui l'entoure. Après la réformation, l'Église, qui, grâce à l'ordre des jésuites, a reconquis une partie de son empire non sans payer cher son succès, inaugure un système de clôture, de séparation comme dans une contrée où des cas de peste se seraient produits. Elle rend très difficile tout accès des idées profanes, en canonisant la scolastique, juste au moment où l'Europe allait l'abandonner. Elle se dresse en citadelle entourée de rem-

1. *Il Cattolicismo rosso*. Naples, 1908.

parts ; elle maintient une discipline d'état de siège ou d'armée en campagne.

Telle fut l'œuvre du Concile de Trente, qui s'achèvera par la proclamation de l'infaillibilité du Pape, au Concile du Vatican. La philosophie du dix-huitième siècle et la Révolution française avaient livré à l'Église un second assaut. Liée à l'ancien régime, elle en partageait la défaite et subissait, le long du dix-neuvième siècle, les alternatives du parti politique auquel elle s'était liée. Les avances de Pie IX en 1848 et de Léon XIII à la démocratie échouèrent. La chute du pouvoir temporel en Italie, la séparation en France ont affaibli, désorganisé le catholicisme dans ces pays où il avait exercé un monopole de souveraineté.

En Allemagne, au contraire, où il est stimulé par la concurrence protestante, le catholicisme témoigne d'un rajeunissement merveilleux[1] ; il a réduit à merci le prince de Bismarck, mis fin au *Culturkampf*. Quoique ébranlés, les catholiques gouvernent encore en Belgique. En Angleterre et en Amérique, depuis cinquante ans, la croissance catholique est ininterrompue. Sans l'aide de l'État, sans alliance politique, étranger aux querelles théologiques, le catholicisme anglo-saxon se signale par sa franchise d'allures, sa sûreté d'action, son initiative, la plus noble émulation dans l'accomplissement des devoirs sociaux. Il apporte un ferment de liberté dans le catholicisme occidental.

Dans ces conjonctures, deux attitudes, deux men-

1. Goyau, *L'Allemagne religieuse*, 2 volumes.

talités, deux partis se manifestent parmi les prêtres et les fidèles. Les uns (l'immense majorité) attachés à l'orthodoxie la plus stricte et à l'autorité la plus rigide, l'emportaient avec Pie X. Les autres, les modernistes, estimaient que le catholicisme était moins menacé par l'ardeur de ses adversaires, jointe à l'indifférence des masses, que par le régime débilitant d'une autocratie intransigeante, par l'isolement intellectuel, par l'insuffisance du clergé et par la passivité des fidèles. La tête même semblait plus malade que le corps. La stratégie surannée, les vieux remparts du Concile de Trente, relevés et fortifiés par celui du Vatican, ne servaient plus de rien pour la défense, et empêchaient l'air, la lumière, de pénétrer dans la cité. Les modernistes estimaient donc qu'il s'agissait de préparer, au-dessus des croyances populaires et de la tradition, une renaissance du sentiment catholique, de se mettre à la hauteur de la science et de la pensée contemporaines, de chercher une apologétique adaptée au temps présent, d'opérer une rénovation catholique, au triple point de vue de la doctrine, de l'histoire et de l'autorité [1].

Sur la nature et l'objet de la croyance, les modernistes sont en opposition complète à la scolastique, « squelette pétrifié », écrivait M. Le Roy, nécropole de formules où dorment des idées momies, séparées par six siècles de la spéculation philosophique vivante.

1. Voir dans la *Revue de métaphysique et de morale*, mai, juillet 1907, *la Pensée catholique en France*, par J. Wilbois.

Les modernistes se rattachent à Pascal, si éloignés qu'ils soient du jansénisme par d'autres côtés. Pascal, dans les *Pensées*, se place aux antipodes de la scolastique et du rationalisme cartésien. Il connaît la force de l'objection scientifique. Bien loin de fonder les vérités de la foi sur le raisonnement et sur la raison, il cherche Dieu dans le cœur de l'homme. Au Dieu transcendant, il substitue le Dieu immanent.

Très grande a été sur le modernisme la pensée si orignale et la personnalité si éminente du cardinal Newman, protestant anglican, converti au catholicisme, sans avoir passé par la serre chaude du séminaire. Sa conversion fut l'œuvre d'une réflexion toute personnelle. Dans sa *Grammaire de l'assentiment*, il fixe le caractère de la croyance.

L'assentiment est autonome. Il dépend de la conscience, de l'inspiration intime. L'opposition de la foi et de la raison est celle de l'assentiment réel et de l'assentiment logique. Là simple logique ne remue pas l'homme, ne touche pas le cœur, ne nous porte pas à agir. La foi s'attache non à l'évidence rationnelle mais aux faits moraux. Sans doute Newman a été dépassé par des modernistes et il les eût désavoués : mais l'individualisme est en germe dans sa théorie de l'assentiment.

A l'influence religieuse de Pascal et de Newman, s'ajoute celle de la philosophie contemporaine, si contraire à l'intellectualisme, au rationalisme. Kant a prouvé l'impuissance radicale de la raison pure à résoudre les questions suprêmes, à donner un fon-

dement à l'obligation morale. La philosophie mène à l'agnosticisme, au relativisme, au subjectivisme. Le romantisme, d'autre part, avec Rousseau, Jacobi, Herder, oppose à l'intelligence logique, à la raison abstraite, le sentiment spontané, exalte son rôle dans les créations du génie. Schopenhauer prouve que la *Volonté*, la force partout et toujours active, domine l'intelligence qui n'est que lumière et miroir. Hartmann suit, dans toutes les manifestations de la nature et de l'histoire, le rôle immense de l'*Inconscient*. Pour Nietzsche, l'histoire raconte la lutte de la connaissance et de la vie, et c'est à la vie qu'appartient la victoire. Le pragmatisme de William James, qui cherche dans les conséquences pratiques le critère et la clarification des théories, la philosophie de la contingence de M. Boutroux, l'intuitionnisme de M. Bergson, ont exercé de même une influence considérable sur les modernistes français.

La nouvelle philosophie des sciences semble écarter le principal obstacle à la nouvelle apologétique. Les adversaires de la religion prétendent l'écraser sous la science, et voici que les savants authentiques, tels que M. Poincaré, nous démontrent que les vérités scientifiques n'ont rien d'absolu : ces vérités ne sont autre chose que des hypothèses toujours susceptibles de revision, des instruments commodes pour l'explication des phénomènes.

Une thèse de M. Blondel sur l'*Action*, non réimprimée par déférence pour l'autorité ecclésiastique, est une des sources du modernisme français. De même

que Pascal s'attaquait à Montaigne et aux sceptiques. M. Blondel combat le dilettantisme esthétique. Il nous conduit à la conquête de la foi par l'action, au lieu de la recevoir toute faite par procuration extérieure.

Intérieure et immanente, la foi, telle que la comprennent les modernistes, semblerait les rapprocher des protestants. Mais cette immanence divine, ils la placent non seulement dans la conscience individuelle, mais dans l'Eglise, dans le sacerdoce, dans la société religieuse tout entière.

Si telle est, d'après les modernistes, la vraie nature, la dignité de l'assentiment, comment concevoir l'objet même de la croyance, c'est-à-dire le dogme ? Cette question du dogme renferme toutes les nouveautés, voire les contradictions du modernisme : agnosticisme, anti-intellectualisme, critique historique, limites de l'autorité pontificale.

L'assentiment au dogme, avons-nous dit, est un acte de liberté, non de soumission. Il en est de même de son interprétation. Les modernistes combattent dans l'orthodoxie l'immobilité, la cristallisation du dogme en formules. L'évolution est leur grand cheval de bataille : ils ne seraient pas modernistes s'ils n'étaient pas évolutionnistes. Par l'évolution, ils se rattachent à Newman, qui, quelques années avant Darwin, entrevoyait une loi générale de « développement »: il a été dépassé par Le Roy et Loisy. Le changement s'applique non au dogme, mais à la formule. Chacun peut donner au dogme une interprétation personnelle, à condition que cette interpréta-

tion justifie la règle de morale pratique impliquée dans le dogme.

Tandis que les modernistes d'inclination mystique, sans se soucier de la lettre, s'absorbaient dans le sens profond et caché des dogmes, les modernistes de l'école critique, les exégètes, s'attachaient au contraire à la minutie des textes, à la découverte de la vérité historique. D'après Loisy, l'Évangile nous raconte moins des faits réels que des visions chrétiennes. Les miracles furent les croyances de l'époque. Selon Tyrrel, les histoires religieuses sont à la réalité à peu près comme les drames de Shakespeare aux chroniques qui leur servent de canevas. Loisy, remarque Wilbois, écrit à la fois contre les orthodoxes, qui croient que l'Église a été à l'origine tout ce qu'elle est à présent, et contre les protestants, qui affirment qu'elle a renié la pensée du Sauveur. L'Église est dans l'Évangile, mais en germe ; son but est de propager l'Évangile intégral, en s'adaptant aux pays et aux temps. Loisy est évolutionniste finaliste. — Il s'agit seulement de ne pas contredire la science historique, et d'accorder les symboles avec la mentalité contemporaine. La supériorité du catholicisme sur le protestantisme, figé dans les textes évangéliques, réside dans cette faculté de changement, d'adaptation progressive, à laquelle il ne faut apporter aucune entrave.

Si foncièrement opposées que soient les tendances des modernistes anti-intellectualistes et des modernistes historiens, ils s'unissent contre l'excès d'autorité dont dispose le Vatican. « Attendu que l'auto-

rité n'est pas un principe de certitude recevable dans l'ordre de la connaissance » (Le Roy), ni dans celui de la conscience (Newman, Hecker), ils aspirent, sur le modèle des Américains, à une activité plus affranchie, à une pensée plus libre en théologie, en philosophie, en sociologie, en exégèse. Sans doute, à la différence des protestants, les modernistes obéissent à l'Église spirituelle : mais cette obéissance est volontaire, autonome, nullement passive. Le fidèle est une personne, et non pas seulement un membre du troupeau. On est catholique par conviction et non par ordre. L'Église n'a plus de pouvoir coercitif, mais l'autorité ecclésiastique condamne sans entendre. La Congrégation de l'Index supprime votre pensée, sans que vous soyez ni averti ni interpellé sur le point de savoir si vous voulez retirer votre livre : elle ressemble plus au Conseil des Dix qu'à un tribunal moderne.

Les modernistes se défendent cependant de vouloir rien renverser. Ils se contenteraient d'un régime monarchique tempéré, succédant à l'autocratie organisée par le génie des Jésuites, d'une Église, société de fidèles, où les prêtres soient moins des guides que des serviteurs, *servus servorum*, d'une Église faite pour le croyant, plutôt que du croyant fait pour l'Église.

Telles sont, ou plutôt telles étaient, dans leurs traits les plus généraux, les thèses des modernistes. Essayons de résumer la réplique de l'orthodoxie.

28 Juillet 1908.

II

Tout d'abord faisons quelques réserves sur la façon dont M. Prezzolini rattache le modernisme à Pascal et à Newman, comme à deux précurseurs. Sans doute Pascal a cherché, loin de la scolastique et du rationalisme cartésien, une nouvelle apologétique fondée sur le sentiment de la misère humaine : inintelligible pour la raison, son Dieu est sensible au cœur. Par là, en effet, certains modernistes peuvent se réclamer des *Pensées*. Mais, dans son *Discours sur les prophéties*, Pascal devance visiblement Bossuet. Tout initié qu'il est à la plus haute science et aux méthodes rigoureuses, il croit à la réalité des miracles, à la matérialité des récits bibliques. « Il est impossible de ne pas reconnaître, écrit Sainte-Beuve [1], que ce moment du *Discours*, qui transporta le plus nos amis de Port-Royal, est précisément celui qui nous arrêterait le plus aujourd'hui. »

Il en est de même de Newman, la plus grande figure du catholicisme contemporain, à côté de Léon XIII. Manning, homme d'action, aux vues un peu étroites, signalait en Newman un novateur dangereux. Il semble qu'on retrouve dans son œuvre le point de départ du modernisme : autonomie de la foi, principe du développement au lieu de l'immutabilité, interprétation symbolique de la Bible remplaçant l'interprétation littérale, immanence substituée à la transcendance, dans la conception du phé-

2. *Port-Royal*. t. III, page 450.

nomène religieux [1]. Il faut en rabattre. Newman a fini par écarter le mot « développement », comme prêtant à équivoque. Il ne songeait à rien modifier. Il reste attaché à la plus stricte orthodoxie. Il croit que la théologie fondée sur la pure raison doit, en fait, convaincre les hommes. « Je ne vois, dit-il, aucune différence entre déclarer que Dieu n'est pas, et supposer qu'on ne peut clairement saisir aucun de ses caractères. »

W. James remarque à ce propos que les systèmes absolus (la scolastique, la philosophie thomiste) ont toujours séduit les âmes qui aspirent à quelque idéal. Elles n'ont que du dédain pour les vérités probables et les certitudes qui ne sont qu'individuelles dont s'accommodent les modernistes. « Sans doute la religion ne va pas sans la vie du cœur : mais pour nous élever au-dessus du caprice individuel, pour discerner en elle le vrai du faux, il est besoin d'une règle universelle, l'intelligence doit juger le sentiment. La valeur de la religion individuelle et collective se mesure avant tout à ses éléments intellectuels [2]. » C'est là, exactement, le point de vue de l'orthodoxie.

Tout à l'opposé, les tendances des modernistes vont vers l'agnosticisme, l'anti-intellectualisme. Dans la théologie scolastique, les modernistes n'aperçoivent qu'un arsenal de raisonnements froids et surannés ; les opposer à la pensée moderne équivaut à mettre en face d'une artillerie perfectionnée de vieilles armes rongées par la rouille des siècles.

1. *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1908.
2. W. James, *l'Expérience religieuse*, p. 366. Paris, Félix Alcan.

Bien loin d'ailleurs d'obtenir l'unanimité, la théologie fondée sur la pure raison a créé des écoles et des sectes, tout comme le sentiment mystique. Bacon et Descartes ont ruiné la scolastique : Kant anéantit le spiritualisme cartésien en montrant l'incapacité de la raison pure à atteindre l'absolu. « Les arguments théologiques ne peuvent plus servir de base à la religion. L'idée de cause est trop obscure pour qu'on puisse bâtir sur elle une théologie. Quant à la preuve par les causes finales, Darwin l'a bouleversée. Les adaptations que présente la nature n'étant que des réussites hasardeuses, parmi d'innombrables défaites, nous suggèrent l'idée d'une divinité bien différente du Dieu que démontrait le finalisme [1]. » C'est pourquoi les modernistes recourent à un autre mode de connaissance que celui que nous offrent l'intelligence et la raison. Ils reviennent au mode le plus primitif, à l'instinct, au sentiment, à l'intuition, au subconscient, à un christianisme purement psychologique, émotionnel, et comme on dit *expérimental*, qui cherche la preuve et la vérification des dogmes dans leur efficacité morale.

A quoi les orthodoxes répliquent à leur tour[2] que substituer à la supériorité de la révélation l'intériorité du sentiment, réduire le catholicisme à l'inspiration individuelle, c'est passer à la religion de Rousseau, de Jacobi, de Schleiermacher, et s'acheminer vers l'athéisme pur de Feuerbach. Feuerbach

1. W. James, *loc. cit.* p. 369.

2. Voir les *Etudes* des Pères de la Compagnie de Jésus, 20 mai 1908.

prétend démontrer que le sentimentalisme religieux n'est autre chose qu'un simple subjectivisme dont l'homme réfléchi finit par prendre conscience. Selon lui, ce Dieu que Rousseau a cru prouver d'une façon irréfutable par le sentiment intérieur, n'est que son propre miroir, la traduction de ses pensées les plus hautes, de ses aspirations les plus pures. Le mystique ne s'aperçoit pas que dans ce dialogue entre l'homme et Dieu, il fait la demande et la réponse et adore son propre écho, qu'il projette son ombre dans le ciel, que ce sont les larmes du cœur qui, « en s'évaporant, forment l'image nuageuse de la divinité ». La religion, d'après Feuerbach, ne serait que le reflet de la nature humaine, ce qu'il y a de meilleur dans l'homme. « L'homme, a dit Renan, fait la beauté de ce qu'il aime, la sainteté de ce qu'il croit. » Le modernisme, selon les *Etudes*, n'est en somme que le « sabotage de l'apologétique ».

Les modernistes, il est vrai, témoignent des meilleures intentions. Ils veulent, disent-ils, libérer l'activité religieuse d'une dialectique qu'ils jugent impuissante et caduque, pour la restituer à la conscience intime et à la vie pratique ; ils cherchent à travers les contradictions et les divergences des évangiles ce qui peut servir à l'éducation et à la force morale. En réalité, religion intérieure et extérieure, ferveur et formalisme, lettre et esprit, dogme et action, opposés en apparence, restent inséparables, et se retrouvent dans toutes les religions.

Quant aux modernistes exégètes, ils prétendent

concilier l'esprit religieux et l'esprit critique et, pour ainsi dire, trouver un moyen terme entre les *Exercices* de saint Ignace et l'*Introduction aux Études historiques* de MM. Langlois et Seignobos. On rencontre sans doute parmi les prêtres et les laïques catholiques des historiens et des philologues de premier ordre et de parfaits critiques. Mais pour ce qui touche à l'histoire de l'Église dans son ensemble, à ses origines, la première condition de l'exégète, d'après Renan, c'est d'écarter tout surnaturel, de cesser d'être catholique. Au lieu de conquérir la science historique au catholicisme, les exégètes juste-milieu sont à demi conquis par elle. Ils imitent ces Pères Jésuites qui suivaient les cérémonies bouddhistes pour mieux convertir les Chinois. Aux esprits que le surnaturel n'étonne pas et ne repousse pas, écrivait Sainte-Beuve, à propos de la *Vie de Jésus*, il paraîtra toujours plus facile et plus simple de croire à ce qui a été transmis et enseigné par la tradition, que d'entrer dans l'explication tout historique et nécessairement laborieuse d'un passé si imparfaitement connu, — et nous pouvons ajouter impossible à connaître exactement.

Le petit groupe moderniste, que l'orthodoxie condamne, se flatte cependant de représenter la vraie foi catholique et le réalisme sincère contre les protestants orthodoxes et libéraux. Loisy combat Harnack qui ne voit dans l'Église que des déviations à l'Évangile. L'Église, d'après Loisy, s'est enrichie par une foule d'initiatives. Il réduit le rôle du Christ et de l'Évangile et blesse par là les protestants et

l'orthodoxie catholique, pour laquelle la doctrine du Christ n'est soumise ni à évolution ni à transformation, renferme autant de vérité que le premier jour, est à la fois dans l'Église *germe* et *ferment* [1], contient en elle les dogmes, les idées, les institutions et les mœurs, comme le gland contient le chêne. Loisy a proclamé que tout se réduit à l'action de l'Église : et quand celle-ci a voulu faire acte d'autorité contre lui, il a protesté au nom de l'Évangile. Son système avait pour but de justifier un absolu scepticisme au sujet de la Bible : tout se ramenait à une interprétation de l'Église. Or les vrais protestants croient à la Bible. Mais, a-t-on remarqué, par le fait que les modernistes persistent, alors même que Rome les excommunie, à se déclarer antiprotestants, c'est en fin de compte l'Église romaine qui bénéficie le plus de leur propagande.

Les modernistes et les protestants néanmoins ont un point de contact dans une commune méthode : *l'examen personnel*. L'examen personnel est condamné par le Saint-Siège. Le Pape est chargé du salut de tous les fidèles. Il est général en chef. Chaque fidèle, au lieu d'obéir, veut-il examiner, il y a désordre dans l'armée et tout est perdu [2].

Il est vrai que les modernistes tracent des limites au libre examen. Ils distinguent ce qui appartient à l'autorité et ce qui ne relève que de l'autonomie. Mais on ne saurait faire à chacune sa part ; autono-

1. Voir la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*. Janvier 1907.

2. Stendhal, *Promenade dans Rome*, I, p. 253

mie et autorité prétendent l'une et l'autre à l'empire sur l'âme entière. Il n'y a pas en effet de séparation absolue entre les facultés humaines, entre la pensée et l'action, entre les jugements et les croyances de la raison et les déterminations de la volonté. M. Pillon[1] s'étonne, à juste titre, de cette inconséquence dans la philosophie religieuse de M. Le Roy. M. Le Roy prétend faire de l'autonomie la règle légitime du jugement et de la croyance, il accepte d'autre part une autorité externe tenue pour infaillible, comme règle de la détermination et de la conduite. En opposition avec un pouvoir qu'ils sont obligés de respecter et auquel ils doivent se soumettre, les modernistes se trouvent dans une situation fausse et gênante, réduits, eux, les ennemis des casuistes, à inventer une nouvelle casuistique sur les limites de la désobéissance.

La Papauté représente le pouvoir le plus illimité qui existe. Les fidèles seraient toutefois mal venus à se plaindre de cet absolutisme : l'obéissance est toute volontaire. L'Église ne possède plus aucun pouvoir coercitif : nul ne peut taxer Rome d'intolérance. Les partis politiques, autant que les sociétés religieuses, tracent à leurs adhérents des principes et un but, et ne se font pas faute d'exclure et d'excommunier ceux qui s'en écartent.

Transformer l'autocratie papale en une sorte de monarchie constitutionnelle serait, d'après M. Prezzolini, une des aspirations des modernistes. La monarchie constitutionnelle n'est autre chose qu'une

1. *L'Année philosophique*, Paris, Félix Alcan, 1908.

République déguisée qui implique le renversement de la hiérarchie, un changement de souveraineté dans le sens démocratique. Mais pour se maintenir, les institutions doivent rester fidèles à l'esprit qui les a créées. Un césarisme libéral est une contradiction, une chimère : *Sit ut est, aut non sit*. L'Eglise est fondée sur l'inspiration divine, et il est au moins aussi raisonnable de considérer cette inspiration comme accordée à un Pape, qui vit de la vie spirituelle dans une sorte de couvent, qu'à une assemblée d'évêques, surtout à une assemblée de fidèles. L'histoire des conciles dévoile autant d'intrigues que l'histoire des Parlements ; l'Esprit est trop visiblement absent de ces assemblées, tandis qu'on ne voit pas les intrigues qui se nouent autour du Pape, dont la sainteté couvre tout.

Demander, au milieu des attaques et des difficultés de l'heure présente, que, pour satisfaire aux exigences de quelques centaines de prêtres et de laïques bourgeois, très cultivés, très subtils, des réformes considérables s'accomplissent dans l'Église, auxquelles cent cinquante millions de catholiques qu'il y a dans le monde, rangés et soumis autour de la houlette pastorale, restent profondément indifférents, voire hostiles, comme en témoignent les grandes Assemblées des catholiques allemands, peut paraître une prétention exorbitante : d'autant que les modernistes ont des aspirations contradictoires. On n'accomplit pas de grands mouvements religieux avec des pensées troubles, un esprit juste-milieu, un fond de scepticisme, tel qu'il existe, s'il faut en

croire Benedetto Croce, parmi les modernistes italiens. Les grands réformateurs du catholicisme, les fondateurs de ces ordres religieux, de ces milices si disciplinées qui ont sauvé l'Église des plus grands périls, les saint François, les saint Dominique, les saint Ignace étaient des enthousiastes, des illuminés.

Une chose enfin devrait avertir les modernistes du danger de leurs revendications ; l'approbation qu'ils reçoivent des ennemis de l'Église, des libres penseurs, des israélites, si attachés à leur tradition, des franc-maçons si dociles à leurs Loges, des socialistes si soumis à leurs conciles œcuméniques et qui refuseraient aux catholiques le droit et le devoir d'obéir au Saint-Siège !

Il y a cependant autre chose dans le modernisme que des fantaisies individuelles et des querelles d'écoles minuscules. Depuis trois siècles l'Église se restreint et se resserre, devient plus latine, plus liée à la bureaucratie romaine, plus engoncée dans le dogmatisme espagnol. Le modernisme représente des courants nationaux indépendants de l'ultramontanisme centralisateur. Ces courants parviendront-ils à l'emporter ? Verra-t-on quelque jour le Vatican envahi par les Yankees, représentants d'un catholicisme pratique, utilitaire, mais sans haute culture, sans goût du passé, sans pompe et sans poésie ? Les amateurs d'antiquités ne manqueraient pas de le déplorer, au même titre que la prise de Rome par les Piémontais, ou l'invasion des barbares.

25 août 1908.

VIII

INQUIÉTUDE RELIGIEUSE

I

De longtemps on n'avait constaté autant d'écrits sur les questions religieuses, même dans les revues et les journaux qui ne les envisagent que du dehors. A l'écart de la foule bruyante et tumultuaire, absorbée par ses affaires ou par ses plaisirs, une inquiétude religieuse se manifeste chez nombre d'esprits contemporains par un intérêt renouvelé pour la haute culture et les études qui se rattachent à la religion. C'est à cette tendance que nous devons le nouveau livre de M. Boutroux, *Science et Religion dans la philosophie contemporaine*. On y trouvera tout d'abord l'exposé le plus clair et le plus impartial des systèmes du passé et du présent, l'interprétation la plus judicieuse et la critique la plus pénétrante ; dans une conclusion développée, M. Boutroux expose ses propres pensées.

Aux hommes faibles, misérables, victimes de tant

de périls, de craintes, d'infortunes, en lutte les uns contre les autres, les religions ont apporté un réconfort, un frein, un ordre ; elles ont satisfait, par une explication du monde, le besoin métaphysique naturel à l'homme. Elles ont en même temps donné naissance à la philosophie irréligieuse. C'est en réfléchissant sur les croyances instinctives, spontanées, traditionnelles, que des hommes ont élevé leurs regards au-delà des temples et des clochers. Ils n'auraient pas été irréligieux s'ils n'avaient été religieux. Les penseurs ont opposé leur métaphysique individuelle à la métaphysique populaire des religions. Les philosophes ont considéré les prêtres comme les usurpateurs du trône qu'ils prétendaient occuper au nom de la raison : ils ont réagi à leur tour sur les religions et se sont maintes fois réconciliés avec elles.

Déjà Platon et Aristote cherchent dans les mythes les traces et les rudiments de la pensée philosophique. Les néoplatoniciens, Plotin et Porphyre, justifient, au point de vue de la raison, tous les éléments de la religion.

Au moyen âge, la pensée chrétienne rencontre la pensée rationnelle et scientifique sous la forme de la philosophie grecque : la scolastique établit un concordat entre la philosophie et la théologie, entre la raison et la foi. Assurant la stabilité dans les âmes, l'Église aspirait à s'emparer de la société tout entière.

Mais, à la Renaissance, le christianisme mystique, qui plaçait l'essence de la religion dans la vie inté-

rieure, se détacha violemment de l'Église traditionnelle : comme le catholicisme du moyen âge avait uni Aristote à la théologie des Pères, Luther combina Erasme et la conscience mystique. La philosophie de Descartes secouait le joug de la théologie et donnait à la nouvelle philosophie le spiritualisme rationaliste pour base. Tandis que Bacon, le Luther de la science, le père de l'empirisme, détrônait Aristote. Galilée en constituant, vers 1604, la notion de loi naturelle, ouvre le conflit séculaire de la religion et de la science.

Le rationalisme déiste, inauguré par Descartes, dépouillait la religion de tous ses éléments caractéristiques, la réduisait à quelques formules sèches et abstraites ; et d'autre part ses démonstrations soi-disant rationnelles de Dieu et de l'âme étaient loin de posséder l'évidence qu'elles affectaient.

Nul mieux que Pascal, pénétré de l'esprit scientifique dans toute sa force et toute sa plénitude, n'a mis en évidence la faiblesse du rationalisme philosophique et religieux. Précurseur des modernistes. Pascal cherche dans les conditions de la connaissance humaine, de la vie, de l'action, les éléments de ses preuves. Il distingue de la raison les raisons du cœur, qui passent la portée de l'esprit géométrique et fait paraître, contre l'élégant scepticisme de Montaigne, que Dieu est nécessaire pour la conscience intime de l'homme.

Locke est un autre précurseur du pragmatisme. Tandis que la science cherche et acquiert des connaissances véritables, la vie pratique repose presque

entièrement sur de simples croyances. La force de la coutume, l'obscurité des questions, la nécessité d'agir, de se déterminer sans retard, fait du simple *assentiment*, de la *croyance*, le principe habituel de nos jugements ; nous nous réglons sur des probabilités, des hypothèses. Comment dès lors écarter les croyances religieuses, sous prétexte qu'elles ne sont que des croyances ? Cette libre et fine philosophie d'homme du monde fut l'origine du profond et savant système de Kant. La même raison, théorique lorsqu'elle a trait à la connaissance des choses, et pratique lorsqu'elle règle les actions, fonde, chez Kant, d'une part la science, de l'autre la morale d'où découle la religion, assurant à chacune d'elles l'indépendance dans son domaine.

Un dernier développement du rationalisme cartésien, *la philosophie des lumières*, répandue au dix-huitième siècle, unit Bacon et Descartes, le rationalisme à l'empirisme dans un sens matérialiste, avec La Mettrie, les encyclopédistes, Helvetius, d'Holbach. Cette philosophie prétend anéantir les croyances religieuses. Seule la science est destinée à assurer le perfectionnement et le bonheur de l'humanité. Le progrès moral et politique est considéré comme la conséquence nécessaire du progrès scientifique et intellectuel. Cette confiance s'exprime dans le célèbre ouvrage de Condorcet : *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.*

Rousseau nous ramène à une réaction de l'instinct, de l'intuition, du sentiment indépendant de la science et de la logique. Le déisme de Rousseau

procède du cœur, de la conscience, de l'enthousiasme, du retour à la nature. Chateaubriand et les romantiques de son école exaltent les dogmes, les rites, les traditions du catholicisme. La valeur d'une doctrine se mesure à ses conséquences effectives. L'amour dont le christianisme offre la sublime expression n'est-il pas la réalité la plus profonde de toutes ?

A partir du second tiers du dix-neuvième siècle, science et religion se séparent théoriquement en un dualisme radical, comme l'intelligence et le sentiment. Le conflit est inévitable dans la pratique ; on peut répartir en deux classes, selon qu'ils manifestent une tendance naturaliste ou une tendance spiritualiste, les penseurs qui ont cherché à le résoudre.

Auguste Comte marche de la science à la religion, en passant par la philosophie. Son positivisme s'attache à la réalité pour arriver à l'utile. Seule la science est réelle : la théologie et la métaphysique sont des illusions successives aujourd'hui dépassées : la sociologie science nouvelle et dernière sera aux faits moraux et sociaux ce que la physique et la chimie sont aux phénomènes de la nature inorganique.

Sous l'inspiration du catholicisme du moyen âge et de l'œuvre napoléonienne, Comte rêve de rétablir l'équilibre rompu par la Révolution française et de ramener l'harmonie sociale non par des institutions politiques et traditionnelles, mais en réalisant dans les esprits la cohérence logique, l'unité intellectuelle, condition de l'unité morale. Reprenant l'œuvre de

la théologie, la sociologie dégage de l'idée de Dieu et d'immortalité son contenu positif, l'idée d'humanité et le culte des morts qui revivent en nous. L'amour de l'individu à l'individu, de la famille, de la patrie, de l'humanité, marque les degrés de l'altruisme. Ainsi s'opère, au moyen du concept Humanité, la synthèse de la science et de la religion. Comte prétend ainsi avoir enfermé l'infini métaphysique dans les bornes du réel et de l'utile.

Un adepte non moins fervent de la science positive, Herbert Spencer, nous ramène à l'idéalisme avec son *Agnosticisme*, sa théorie de l'*Inconnaissable*. D'après Spencer, le trait général de l'évolution religieuse, c'est la prépondérance de l'élément moral sur l'élément cultuel et propitiatoire, et l'élimination croissante des caractères anthropomorphiques attribués tout d'abord à la cause première, la tendance à considérer les dogmes comme de purs symboles et à les remplacer par la connaissance à la fois indéfinissable et positive de l'absolu. La religion qui part de l'affirmation de l'absolu est dans le vrai. Si la science exclut le surnaturel dans le cours des phénomènes, l'origine et la fin des choses nous demeurent inconnaissables.

L'agnosticisme à tendances panthéistes d'Herbert Spencer n'est donc pas synonyme d'athéisme. D'abord rebuté par les formes traditionnelles des religions, Spencer finit par sympathiser avec elles. La sphère de l'âme occupée par elles ne peut rester vide, et toujours les mêmes questions s'y posent. Mais si l'humanité d'Auguste Comte, qui oppose

l'homme à la nature, est une conception trop frêle. l'inconnaissable est un océan pour lequel nous n'avons « ni voile ni boussole ».

D'après un troisième représentant de la science, Ernest Haeckel, qui remonte aux Encyclopédistes, l'opposition d'un absolu inconnaissable en face du relatif n'existe que dans notre esprit, à l'état de résidu de la vieille scolastique. La science possède la solution des prétendues énigmes de l'univers : tout en donnant l'explication réelle et naturelle des religions, elle refoule les absurdités et les faussetés des dogmes religieux. Haeckel érige la science en philosophie pour combattre les religions, puis il érige sa philosophie en religion pour les remplacer : la solidarité morale, qu'elles enseignent, n'est que le reflet de la solidarité physique entre les êtres. La morale du *monisme* dit scientifique s'y rattache. M. Boutroux fait ressortir le vague, les ambiguïtés, les contradictions de ce scientificisme.

A la tendance naturaliste de Comte, de Spencer, de Haeckel, s'oppose la tendance spiritualiste représentée par le pragmatisme.

Le pragmatisme commence par tracer des limites à la portée de la science, limites que les savants établissent eux-mêmes et que M. Poincaré a popularisées en France. Sans doute le trésor des faits étudiés par la science s'accroît sans cesse, mais nous n'avons fait aucun progrès dans la connaissance de leurs causes [1]. Les théories scientifiques

1. Voir dans l'*Opinion* du 11 avril, l'article de M. G, Le Bon, *Philosophie et Religion*.

se réduisent à des hypothèses et ces hypothèses se font et se défont comme la toile de Pénélope. La science est une affaire de résultats pratiques, non la connaissance directe, totale de la vérité. La science, écrit M. Prezzolini, est au monde ce qu'une carte de géographie est à un pays, d'une utilité incomparable pour le voyageur, mais qui laisse de côté une foule de particularités, et ne saurait reproduire la vie même dans sa richesse, sa couleur, ses particularités, sa complexité infinie.

La religion fait partie de la vie normale de l'homme. Si la science nous fournit avec une libéralité toujours plus prodigue, grâce à la vapeur, à l'électricité, au télégraphe, toutes les commodités de la vie extérieure, la religion n'est pas moins utile à notre vie intérieure, lorsqu'elle nous apporte la sérénité, l'équilibre moral, le bonheur, la guérison de certaines maladies de l'âme et du corps. La vérité n'est pas une chose antérieure à l'action, elle est le résultat de l'expérience. Or l'expérience des âmes religieuses, poursuivie par W. James, abstraction faite des dogmes et des institutions, prend une valeur scientifique, grâce aux observations de Myers sur le *moi subliminal* (1886). Par une portion de son être qui dépasse son *moi conscient*, l'homme est susceptible d'entrer en contact avec un autre monde différent de celui qui tombe sous nos sens, et qui devient pour lui une nouvelle source de vie et de puissance. Ainsi, grâce à la théorie du *subconscient*, la religion aurait un appui dans la science elle-même. Bien plus, l'expérience religieuse serait plus

immédiate, plus étendue, plus concrète, plus profonde que l'expérience scientifique.

Mais contrairement à l'expérience scientifique, générale, vérifiable pour tous, parce qu'elle dépersonnalise les phénomènes, l'expérience religieuse est individuelle, incertaine. Et quelle preuve avons-nous que ce monde occulte, avec lequel nous entrons en communication par le subconscient, se distingue de nous-mêmes, qu'il est autre chose qu'une hérédité obscure, une sorte de réservoir d'impressions accumulées, ignorées, emmagasinées à notre insu ? Enfin, les sociologues et les psychologues débattent entre eux le problème de savoir si les dogmes et les institutions religieuses, dont W. James fait si bon marché, sont ou ne sont pas l'origine, la cause du mysticisme intuitif et liés à lui d'une manière indissoluble.

Ce résumé du livre de M. Boutroux n'en peut donner qu'une idée trop sommaire, imparfaite. Il nous reste à faire connaître les conclusions de l'auteur et les réflexions qu'elles suggèrent.

21 avril 1908.

II

Ces conclusions paraîtront peut-être un peu moins nettes que le magistral exposé des rapports plus ou moins orageux ou harmonieux entre les philosophes qui se sont donnés comme les représentants de la

science de leur temps et les religions régnantes, mais elles sont fort intéressantes à méditer, à discuter au besoin. Pour plus de clarté, nous les ferons précéder de quelques opinions sur le même sujet.

A l'heure présente, écrit M. Prezzolini[1], les adversaires de la religion s'appuient sur la science. D'après eux, le conflit séculaire de la science et de la religion a été marqué par des victoires continuelles de la première sur la seconde. Ils ne se lassent pas d'annoncer le crépuscule des dieux, la fin des religions : *Ceci tuera cela*. Pour eux, la science constitue la pensée sûre d'elle-même. Elle apporte la solution réelle, expérimentale des Énigmes de l'univers. Ce préjugé est surtout répandu parmi les hommes de science appliquée, médecins, pharmaciens, ingénieurs. Il sert de fondement plus ou moins dissimulé à l'instruction laïque et démocratique des professeurs populaires et des maîtres d'école. Le génie de Flaubert nous a laissé l'admirable incarnation de cet esprit-là dans l'apothicaire Homais, qui gouverne aujourd'hui et enseigne les Français.

En réalité, selon la très juste remarque de M. Prezzolini, la contradiction entre la science et la religion se résout plutôt dans l'opposition entre une métaphysique qui prétend s'appuyer sur la science et une métaphysique qui se fonde sur la révélation.

Or une métaphysique scientifique implique une antinomie. Nous devons à la science d'immenses bienfaits, la découverte des lois de la nature et les

1. *Il cattolicismo rosso.*

moyens de la soumettre à nos fins. Mais elle nous tient plongés dans l'obscurité la plus complète sur une question capitale, celle de savoir pourquoi nous vivons et comment nous devons vivre. « Les plus parfaites théories des sciences, écrit M. Lalande [1], nous laissent aussi loin d'une explication dernière et définitive de l'Univers que le peuvent faire les notions les plus grossières et les moins éclairées. Les sciences n'atteignent pas l'absolu, et ne font que poser le problème métaphysique avec plus d'acuité pour le savant que pour l'ignorant. » Elles le posent, ne peuvent le résoudre, et frappent en même temps de caducité toutes les solutions des philosophes [2].

Cependant la plupart cherchent une satisfaction au besoin métaphysique, qui se confond avec le besoin religieux. M. Boutroux nous a montré comment les hommes de notre temps qui ont possédé la culture scientifique la plus vaste et la plus synthétique, les Auguste Comte, les Spencer, les Haeckel [3], s'efforçant à rendre la science religieuse, et la religion scientifique, nous ont doté de nouvelles idoles naturalistes, le *Grand Fétiche*, l'*Inconnaissable*, l'*Ether*, noms nouveaux dont ils ont baptisé de vieilles connaissances, l'*Être Suprême*, la *Chose en soi*, *nomina*, *numina*.

1. *Lectures sur la philosophie des sciences* Paris, 1908.

2. Voir le livre M. Rageot, *les Savants et la philosophie*. Paris, Félix Alcan, 1908.

3. Voir dans la *Revue internationale de théologie*, 62 livraison 1908, un intéressant article de M. Michaud sur le monisme de Louis Bourdeau

Le conflit entre la science et la religion se résoudrait donc, en dernière analyse, en un conflit entre la métaphysique traditionnelle des religions et la métaphysique arbitraire des philosophes et des savants, entre une théologie et une mondologie, entre la création et l'évolution (également incompréhensibles, d'après Spencer lui-même, comme explication dernière) entre le déterminisme et le libre arbitre, entre l'astronomie de Ptolémée et celle de Galilée, entre la doctrine de la vie future et celle du progrès terrestre.

Contre cette métaphysique cachée sous le masque de la science, une réaction est venue des savants eux-mêmes. M. Poincaré distingue soigneusement la science et l'hypothèse. Les hypothèses sont toujours sujettes à revision. La science est tout entière dans la rigueur de ses méthodes et ne saurait s'aventurer au-delà de l'expérience.

Les pragmatistes, à leur tour, prétendent concilier la science et la religion, non par les idées, mais par la communauté des méthodes. Les savants appliquent l'expérience aux faits extérieurs ; les pragmatistes, à la vie intérieure, mais avec cette différence que l'expérience scientifique est impersonnelle et générale, tandis que l'expérience religieuse est toute personnelle, diffère selon les caractères, présuppose la foi en sa nécessité. Les pragmatistes poursuivent la vérité religieuse, non dans les dogmes, mais dans ses applications expérimentales, ses résultats, ses fruits. Les croyances jouent le rôle des hypothèses, — et les expérimentateurs

recommandent de ne pas reculer devant les hypothèses les plus absurdes. — Ces croyances, soumises à l'épreuve de l'action, seront reconnues vraies si elles sont salutaires, si elles nous arment contre les maux de la vie. D'après la philosophie si originale de M. Bergson, pour comprendre les idées, il faut les agir, s'incorporer à elles. On les pénètre par l'action, non par la logique, par l'intuition, non par l'analyse. On ne sait vraiment que ce qui se crée et ce qui se vit. Si vous voulez éprouver ce qu'est le bien, pratiquez-le : aucun raisonnement ne prévaudra contre votre expérience personnelle. L'enthousiasme religieux inspiré par les mythes a transformé le monde ; il a sa source non dans la conscience claire, mais dans la conscience obscure où s'élaborent les œuvres du génie. Il est inspiré par des forces qui nous dépassent.

Direz-vous que ce sont là des illusions ? Pour devenir ainsi créatrices de réalités, les illusions prétendues doivent contenir une part de ces réalités mêmes.

Et ainsi, dans la philosophie de M. Bergson, science et religion coexistent, et, avec une certaine analogie de méthode, représentent, pour ainsi dire, la division du travail.

Nous arrivons maintenant aux conclusions de M. Boutroux. D'après lui, la science et la religion ne doivent pas être envisagées de façon abstraite, indépendante des individus. Il y a, en réalité, des esprits à la fois scientifiques et religieux : la vie se charge de concilier ce que la logique oppose. Le

savant ne se dévoue à la science que par esprit religieux. S'il renonce pour elle à tous les avantages, à tous les agréments de la vie, c'est qu'il est poussé par l'amour désintéressé de la vérité, par le zèle du bien public : son labeur austère l'élève à une manière de sainteté.

On objectera que les conclusions de la science paraissent contraires à l'idée d'une Providence qui veille sur les destinées de l'humanité. La meilleure réfutation de Pascal, selon Sainte-Beuve, est dans Buffon, dans Lamarck, nous dirons aujourd'hui dans Darwin, qui nous fait assister à cette lutte éternelle des espèces sur ce champ de carnage de la nature où le fort toujours écrase le faible, où nous devons quitter toute espérance. Mais d'autres verront dans les sociétés humaines une somme de bien toujours susceptible de s'accroître. L'optimisme ou le pessimisme sont des conceptions purement individuelles. Songez à la religion d'un Pasteur. Stuart Mill, le continuateur de Bacon, le logicien de l'induction, poussé au suicide par l'éducation purement scientifique qu'il avait reçue de son père, en fut sauvé par le culte de l'art et de l'idéal religieux, qu'il exalte dans son *Essai sur la religion* comme nécessaire à l'action, à la vie. Il est un précurseur du pragmatisme. D'autres savants qui font profession d'athéisme, qui ne voient dans le monde que déterminisme rigide, nous annoncent, en prophètes inspirés, l'avènement prochain de la Vérité et de la Justice.

Quelles que soient les directions que prenne le

sentiment religieux, M. Boutroux cherche sa source et son essence dans l'amour des hommes, la communion en Dieu de tous les êtres. Les belles pages qui terminent son livre animé d'un souffle si généreux, sont imprégnées d'un mysticisme spiritualiste et panthéiste. Sous cette forme vague et flottante, il peut parler de conciliation entre l'esprit religieux et l'esprit scientifique. Mais le conflit surgit aussitôt, devient apparent, éclate aux yeux dès que le sentiment religieux se précise, se formule en dogmes.

Sans doute l'esprit religieux, la foi religieuse se peuvent concevoir distincts des croyances et des dogmes. La pauvre femme du peuple, qui invoque, les mains jointes, l'assistance divine, ignore la théologie, tandis que le théologien le plus subtil peut être parfaitement dénué d'esprit religieux. Mais ceci nous ramène à la grande querelle entre psychologues et sociologues : est-ce l'esprit religieux qui a fondé les religions ou bien sont-ce les institutions religieuses, établies dans un intérêt social de prescription et de défense, qui créent, déterminent, alimentent l'esprit religieux ? En d'autres termes, l'esprit peut-il exister sans la lettre, la religion pourrait-elle se passer de corps, d'église, d'autels, de prêtres, de cérémonies, de mythes qui ont exercé une si grande influence ? On peut supposer qu'en sa qualité de philosophe, M. Boutroux inclinerait, pour l'avenir, à cette dernière solution. Il ne semble attribuer qu'une importance secondaire aux formes religieuses, la réforme morale est l'essentiel : « Le christianisme, dit-il, tel que l'enseigne le Christ, n'a,

pour ainsi dire, ni dogmes, ni rites. » L'Évangile nous prescrit d'adorer Dieu en esprit et en vérité. Les dogmes ne sont que des symboles. Tout le sentiment chrétien est contenu dans le sermon sur la Montagne. M. Boutroux nous ramène ainsi à la *Profession de foi du vicaire savoyard*, à la religion de Kant contenue dans les limites de la raison, à celle de Gœthe, à une religion toute personnelle qui peut gagner en profondeur, mais qui perd en étendue, parce qu'elle n'a d'autre caractère impératif, d'autre principe d'autorité que la conscience individuelle.

D'autre part, d'après M. Hœffding, les Églises orthodoxes, et la plus rigide de toutes, l'Église catholique, en cherchant à maintenir l'intégrité des dogmes, se mettent en opposition avec elles-mêmes, et nuisent à leur mission éducatrice et civilisatrice. La discorde intellectuelle qui naît des contradictions des dogmes et des données des sciences se fait sentir dans des cercles de plus en plus étendus : *paulatim eruditur vulgus*. C'est une illusion de croire que ces Églises, malgré les dévouements qu'elles inspirent, puissent conserver leur autorité et leur prédominance sur les masses, quand une fois la vraie situation sera connue, et que le sens propre des dogmes sera devenu un objet de connaissance générale. Du sentiment de ce danger est né le mouvement moderniste.

En résumé, le conflit de la science et de la religion, que M. Boutroux cherche à concilier et qu'il ne réussit qu'à voiler, se manifeste, d'une part, dans

une contradiction trop réelle et trop flagrante entre les dogmes et les données des sciences, et d'autre part, dans l'antagonisme entre deux systèmes religieux : l'un qui s'appuie sur la tradition et la vie ultra-terrestre, l'autre qui prétend se réclamer de la science, et découvrir ici bas des remèdes à toutes les souffrances et à toutes les injustices. Dans un roman apocalyptique, intitulé le *Maître du monde*, un moine anglais, le Père Benson, met en relief cet antagonisme. Il aperçoit dans l'avenir « le monde divisé au point de vue religieux en deux groupes fort inégaux, une poignée de catholiques et une immense multitude qui ne croit qu'à l'Humanité. Non seulement les catholiques sont de beaucoup les moins nombreux, mais leurs rangs sont sans cesse éclaircis par les apostasies, et ceux qui restent fidèles de nom à l'ancien culte sont en proie à un découragement, à une langueur mortelles. A l'opposé, le culte de l'Humanité, qui n'a ni prêtres, ni autels, ni cérémonies d'aucune sorte, qu'aucune émotion ne vivifie, que n'embellit aucune manifestation artistique, n'est qu'un culte froid, sans prestige, sans action sur l'âme des foules ». Cette situation critique se produira-t-elle jamais ? Sans doute à travers tant d'assauts et d'épreuves, le catholicisme manifeste une vitalité invincible. En matière historique les prévisions sont d'ailleurs vaines. Il est impossible de prédire si le monde civilisé s'achemine vers plus d'unité religieuse, ou plus d'individualisme religieux. Toutefois la misère de la condition humaine et les limites de l'entendement

humain nous sont de sûrs garants que, sous une forme ou sous une autre, l'inquiétude religieuse ne sera jamais éteinte, jamais apaisée.

26 mai 1908.

XI

LA MORT ET LA MODE

A-t-on assez philosophé sur la mort et l'immortalité de l'âme ! Existe-t-il une question plus rebattue, quoique toujours actuelle, trop actuelle ? Si nous y revenons aujourd'hui, c'est qu'il s'agit sur ce sujet de quelques modes légèrement nouvelles de penser et de sentir. Un jeune philosophe, le comte Keyserling, avantageusement connu par un premier ouvrage, *la Structure du monde, das Gefüge der Welt*, vient de publier un livre sur l'Immortalité[1] où se trouve exposée une thèse que nous confronterons avec l'opinion d'un des fondateurs du pragmatisme.

En présence de la mort, le premier mouvement de l'intelligence consiste à se soumettre à l'apparence d'une extinction totale de l'individu. Rien ne le prouve mieux que notre affliction. Elle implique que la mort est une disgrâce ultime, irréparable, que, par la mort, tout disparaît. Le cœur se serre à la pensée que c'est pour la dernière fois, que jamais plus nous ne verrons l'être anéanti. A ce sentiment tout spontané s'ajoute un retour sur nous-mêmes, le spectacle de notre propre caducité.

1. *Unsterblichkeit*. Munich, 1907.

Mais, autant que la nature, l'homme a horreur du vide. Contre la mort se dresse et se rebelle le plus puissant de nos instincts, l'amour-propre, qui nous porte à concevoir la possibilité d'une prolongation de l'existence au delà de la mort, d'une vie ultra-terrestre. Cette croyance a été suggérée primitivement aux peuples sauvages par le dédoublement de la personnalité dans le rêve, par l'idée d'un *double* vagabond, qui revient dans le corps, au réveil, et disparaît à la mort pour un temps indéterminé ; la conception de l'animisme serait l'origine des idées d'âme et de vie future.

Toutes sortes de sentiments complexes sont venus transformer et enrichir cet instinct de conservation, cet appétit de jouissance : le noble besoin de donner à nos sentiments l'empreinte de l'éternité, la nécessité de contrôler les bons et les méchants comme garantie de l'ordre social, une idée de justice qui répare le mal sur la terre par des compensations et des sanctions d'outre-tombe, l'aspiration magnanime à la perfection et à la gloire. Après avoir donné naissance aux religions, la mort est devenue « le musagète » de la philosophie.

Une végétation touffue, luxuriante, de dogmes, de systèmes, de jugements, de préjudices, de conjectures, d'opinions, de fantaisies fleurit à travers les siècles autour des tombeaux. On en trouvera l'exposé dans le livre de Louis Bourdeau, le *Problème de la mort* [1], auquel M. Keyserling renvoie le lecteur. Il ne se peut imaginer de promenade plus

1. 5e édition, Paris, Félix Alcan, 1904.

instructive, plus pittoresque à travers les enfers et les paradis que les malheureux mortels ont imaginés pour se délivrer des maux qui affligent la vie et s'assurer la possession des quelques biens qui la font aimer.

M. Keyserling ne discute pas ces croyances. Il découvre leur source véritable non dans l'animisme, l'atavisme, l'hérédité, l'éducation, l'utilité sociale, mais dans leur sens unique et profond. En dépit de leur variété, de leur opposition, de leur incohérence, ces croyances, — même celles qui ne conçoivent guère qu'une durée terrestre, comme chez les juifs, ou qui visent à l'anéantissement final, tels les bouddhistes, — se ramènent toutes à cette intuition, obscure et profonde, que la vie ne s'épuise pas dans ses manifestations passagères. Nous sommes les éléments spécialisés, dérivés, les modalités d'une Énergie dans laquelle la mort nous replonge, et dont les fins nous échappent. En ce sens, M. Keyserling prend comme épigraphe la célèbre formule panthéiste de Spinoza : *Sentimus experimurque nos æternos esse.*

Le spinozisme dérobe, il est vrai, toute perspective d'immortalité à notre conscience personnelle, pour laquelle la science ne nous fournit aucune preuve positive, mais seulement une preuve négative, qui consiste en l'absence de preuve favorable.

C'est pourtant à cette conscience individuelle que les hommes d'Occident attachent un prix immodéré. M. Keyserling, Louis Bourdeau et les positivistes s'efforcent de les convaincre d'erreur. On connaît le

mot de Renan : « Je ne vois pas de raison pour qu'un Papou soit immortel. » Un Gœthe, un Renan n'accorderaient qu'aux seuls génies le privilège d'immortalité. L'individualite de la plupart des hommes est si misérable qu'ils ne perdent rien par la mort. Les traits généraux d'humanité subsistent chez les autres hommes. La vie des individus et des espèces n'est qu'une mort continuelle. La moindre part de notre existence survit en nous à l'état de souvenir : le reste sombre dans l'oubli. Que de sensations effacées, d'espérances et d'illusions perdues, de joies et de pensées évanouies, d'opinions rejetées, d'actes accomplis en vain, de liens dénoués ou brisés jonchent le chemin que nous avons parcouru de l'adolescence à la vieillesse ! Nous ne vivons que durant cet instant si fugitif qu'est le présent. Par lui nous participons à l'éternité ; nous en avons conscience quand un éclair éblouissant d'enthousiasme, d'extase ou d'amour nous donne la sensation de l'infini dans l'éphémère...

De cette conception nos auteurs déduisent une morale modelée, disent-ils, sur la réalité des choses, qui reflète le monde naturel. La nature nous fait paraître que les individus ne sont que des modalités de la même substance, que ces individus s'illusionnent, lorsqu'ils prétendent s'isoler dans l'égoïsme de leur personnalité. Une solidarité, une réversibilité relient les morts et les vivants. La patrie est faite de la cendre des morts, et, pendant qu'ils dorment dans leur poussière, la vie qu'ils n'ont plus se retrouve en nous. Par une sorte de réincorporation

nous revivrons de même d'une existence subjective dans l'âme de nos descendants. La famille, le groupe, le peuple, l'humanité enveloppent ainsi la conscience individuelle. Mais comment se fait-il que la terre soit remplie de *modalités* ambitieuses, jalouses, cruelles, dominatrices, qui n'ont aucune conscience de leur communauté de substance ? Les intentions de la nature n'apparaissent pas aussi claires que le prétend M. Keyserling : la lutte de tous contre tous n'entre-t-elle pas aussi dans ses vues ? Et, dès lors, comment concilier Darwin, Comte et Spinoza ?

M. Keyserling témoigne une préférence marquée à la philosophie panthéiste [1] et aux religions anti-individualistes d'Orient. Il n'est pas éloigné de considérer le bouddhisme, le taoisme, le judaïsme, les religions inspirées par le culte des ancêtres, par l'idée de peuple élu, — à les considérer comme supérieurs au christianisme fondé sur la survivance personnelle, et qui repose sur une idée trop exaltée de l'individu. Cette idée est, en effet, susceptible de dégénérer en immoralisme, et de conduire les peuples sur la pente de la décadence.

Mais, d'autre part, l'impersonnalité de l'intelligence, l'immersion et la réabsorption de l'individu dans le tout, sont une hypothèse qui repose sur une idée trop exaltée de l'ensemble. Si l'on mesure la valeur d'une idée à sa productivité, l'immortalité de l'âme, vérité

1. Dieu, pour M. Keyserling, est le symbole des rapports de l'homme et de la nature, et comme tout rapport implique deux termes, Dieu existe si l'on y croit.

de sentiment, vérité d'imagination, folie pure aux yeux de l'agnostique, que le christianisme, beaucoup plus hellénique que juif, a empruntée au génie sublime et pernicieux de Platon — a été, historiquement, un immense bienfait. Un des penseurs les plus hostiles à l'Église, qui ont dénoncé sa cruauté aryenne, ses cachots, ses bûchers, son enfer, sa terreur, en conjurant les peuples de s'en délivrer, une fois pour toutes, Ernest Havet, est cependant contraint d'avouer que par le christianisme la société humaine « a gagné quelque chose en liberté et en moralité ». Ce *quelque chose*, — Taine l'a exposé dans une des pages les plus saisissantes de son *Histoire de la Révolution*, c'est la *conscience* qui, jointe à l'*honneur*, d'origine féodale, distingue l'homme moderne du citoyen de l'antiquité, de l'Oriental. La cité antique, l'empire romain, l'Islam, l'Inde, la Chine [1], fondés sur l'omnipotence de l'État et l'assujettissement de l'individu, n'ont produit que des servitudes éternelles, des misères immuables. Le dogme de l'immortalité de l'âme a détaché l'individu de la communauté primitive, du clan, de la famille, de l'État. Seul en présence de son Dieu, juge infaillible, qui dispense peines et récompenses et, au jugement final, le vouera à une éternité de supplices ou de délices, — l'homme s'est senti une personne, avec des devoirs sacrés et des droits inaliénables ; réfugié dans sa conscience comme dans un sanctuaire,

1. Bien à tort, selon nous, M. Keyserling assimile le Japon à l'Inde et à la Chine : l'héroïsme patriotique des *Samouraï* est purement féodal.

il a bravé toutes les tyrannies : dès lors respecté, il a pu se développer en tous sens. Les pays aujourd'hui les plus libres et les plus prospères, l'Angleterre et les États-Unis, sont ceux où l'individualisme religieux s'est le plus développé.

Cette croyance éminemment civilisatrice tend cependant à s'affaiblir, à disparaître ; mais les croyances qui se dissipent et qui s'éteignent ne sont pas comme si elles n'avaient jamais été. La morale survit au dogme. Il est remarquable que la nouvelle philosophie américaine, d'affinités puritaines, connue sous le nom de *Pragmatisme*, n'attribue qu'une importance très secondaire à la question de *l'au delà*, comme si en ce pays de la vie intense, nul n'avait le loisir d'y songer. William James, qui dans les *Variétés d'expérience religieuse*[1] nous a donné du Saint, opposé à l'homme de proie, une psychologie pénétrante, consacre à peine quelques lignes à cette idée d'immortalité, où nombre de saints puisèrent pourtant cet héroïsme que M. W. James met au-dessus de tous les autres.

Nous ne pouvons, écrit M. W. James, nous assurer que les fins idéales que représente notre existence seront toujours indissolublement liées à cette existence. Si nous avions la certitude que, pendant toute l'éternité, quelqu'un veillera sur elles, nous pourrions peut-être nous résigner à ce que leur sort soit en d'autres mains que les nôtres. On comprend le désir qu'éprouve l'âme d'assister elle même à leur réalisation, bien qu'il y ait des hommes assez désin-

1 Paris, Félix Alcan, 1906.

téressés pour renoncer à leur salut personnel, s'ils ont confiance que leur cause prévaudra. Mais ici la raison toute seule ne peut décider ; c'est un des cas où le témoignage des faits est seul recevable. Or, jusqu'à présent, les faits accumulés par les patientes recherches de MM. Myers, Hogdson et Hyslop ne suffisent pas à rendre probable le retour des esprits après la mort. Cependant, leurs conclusions affirmatives ne sont pas sans influencer M. W. James. Il laisse donc la question ouverte.

L'idée de Dieu se rattache étroitement à l'immortalité de l'âme : mettre l'une en doute c'est compromettre l'autre. Sur l'idée de Dieu, W. James s'en tient de même à l'expérience. Selon lui, l'expérience religieuse ne confirme pas toujours sans équivoque la croyance à l'Infini et à l'Absolu. La seule chose qui en ressorte, c'est que l'âme peut s'unir à quelque chose de plus grand qu'elle, trouver la délivrance grâce à cette puissance supérieure qui lui est favorable, et qui travaille dans le sens de ses aspirations les plus hautes. En dehors du monde de la pensée consciente, il en existe d'autres, avec lesquels nous pouvons entrer en contact par notre *moi subliminal* (qui se confondent peut-être avec ce moi) et où nous puisons des expériences capables d'enrichir et de transformer notre vie. Le philosophe et le mystique ont une tendance à faire de ce *plus grand* un Dieu unique, absolu, et le peuple y ajoute foi, sur leur autorité. Mais au fond le peuple a toujours été polythéiste, il croit à la pluralité des Dieux (divinités du paganisme, saints tutélaires, anges gar-

diens). Au gré de W. James, il ne serait pas impossible que le peuple eût raison. Il se pourrait que l'univers ne fût rempli que de Dieux particuliers ; certains de ses départements semblent même en être destitués, tant ils vont à la diable. Il se pourrait que nous ayons, en même temps que nos démons, nos Dieux familiers, prêts à répondre à notre appel et à nous rendre des services domestiques, pourvu que, par une juste réciprocité, nous les aidions à faire leur devoir.

Le dernier mot de cette philosophie américaine est un déisme individualiste et pluraliste, aux antipodes du monisme spinoziste de M. Keyserling. Elle se résume en un *peut-être*, qui n'est ni la résignation, ni l'espérance, mais une inquiétude religieuse. Si nous mettons cette inquiétude à l'épreuve de l'action, elle comporte pour chacun des risques à courir, des chances de gain et perte, de succès ou de banqueroute, comme toute entreprise humaine.

31 mars 1908.

APPENDICE

I

LE PRAGMATISME EN MÉDECINE

par le Dr LOUIS RENON

La thérapeutique est envahie par les théories, au grand détriment des malades. A la thérapeutique symptomatique, on a opposé la thérapeutique pathogénique. Comme la pathogénie de la plupart des maladies nous échappe encore, la thérapeutique suit la fortune des théories médicales, et nous assistons à une véritable ataxie thérapeutique rationaliste. Chaque année, on trouve mauvaises des médications qui paraissaient excellentes les années précédentes. Chaque année, on réhabilite des médications tombées dans l'oubli. Chaque année, au nom des théories régnantes, on nous promet la guérison de tel ou tel fléau, et la promesse n'a pas de lendemain. Le cumul des déceptions conduit les médecins au scepticisme et à l'inaction. La thérapeutique est délaissée et dédaignée. Elle n'est plus cultivée que par quelques esprits qui persistent à croire que le rôle du médecin n'est pas de se croiser les bras et de laisser les malades courir chez les charlatans, qui savent

mettre en pratique cette maxime de La Rochefoucauld : « L'espérance, toute trompeuse qu'elle est, sert au moins à nous mener à la fin de la vie par un chemin agréable. »

Est-il possible de réagir contre de pareilles tendances ? Oui, car si l'on regarde ce qui se passe aujourd'hui en dehors de la médecine, dans les autres sciences et dans la philosophie, on est frappé de voir les hésitations de certains savants et de certains philosophes dans la recherche de ce qu'ils estimaient être la vérité absolue. Une réaction s'établit nettement contre les excès du rationalisme et de l'intellectualisme. La poursuite de la vérité absolue n'a donné souvent que des déceptions. Les sciences exactes reposent, la plupart, sur des hypothèses, et elles ne peuvent mettre en lumière que des vérités relatives, car, ignorant l'essence même des phénomènes, elles ne connaissent que les rapports des phénomènes entre eux. Cela n'empêche pas la science de faire, même avec des vérités relatives, des progrès constants dont nous apprécions tous les jours l'importance dans notre vie pratique.

Cette tendance scientifique est d'accord avec l'évolution philosophique suivie, depuis une quinzaine d'années, par des esprits distingués anglo-américains, qui ont opposé à la philosophie rationaliste allemande et latine, une philosophie nouvelle, le pragmatisme[1]. Ce dernier, esquissé en France par M. Fiessinger[2], s'étend chaque jour davantage du monde anglo-saxon dans le monde latin.

Qu'est-ce donc que le *pragmatisme* ? Le terme pragmatisme vient de πραγμα, fait, acte, action. C'est la philosophie des faits, la philosophie de la vie pratique, la philosophie des résultats, de l'expérience et de

1. La notion philosophique du pragmatisme a été vulgarisée en France surtout par M. J. Bourdeau, dans une série d'articles du *Journal des Débats* (24 février, 20 octobre et 19 novembre 1907, 12 janvier et 18 février 1908).

2. Ch. Fiessinger. — *Science et spiritualisme*, Paris, 1907.

l'action. « Pour un pragmatique, dit M. Gustave Le Bon, il n'y a ni vérité, ni erreur, mais seulement des résultats. Utilité et vérité sont synonymes[1]. »

Est-il possible, est-il désirable même d'appliquer ces notions à la médecine et de créer une doctrine pragmatique de la médecine ?

Si l'on recherche le sens étymologique du mot pragmatique (πραγματικός, qui étudie les faits en eux-mêmes, propre à l'action, efficace, énergique), on voit que la médecine ne peut se comprendre que si elle est pragmatique. Elle est la science de l'observation agissante, et elle est souvent pragmatique sans le savoir. Le pragmatisme médical, ce n'est pas le vieil empirisme médical, même pris dans le sens bon, vrai et littéral du mot (ἐμπειρία, expérience). C'est autre chose, ou plutôt, c'est quelque chose de plus. C'est l'expérience de tous les résultats, d'où qu'ils viennent, de la tradition comme de la science la plus récente. C'est l'empirisme associé à la science. C'est l'*empirisme scientifique*, malgré la contradiction apparente de ces deux termes, c'est-à-dire l'empirisme faisant usage de tous les moyens que la science met à la disposition de la médecine. Comme la médecine expérimentale de Claude Bernard, la médecine pragmatique est « par nature une médecine antisystématique et antidoctrinale » : comme elle, « elle est libre et indépendante par essence et ne veut se rattacher à aucune espèce de système médical[2] ». « La clinique prend son bien partout où elle le trouve », a dit très justement mon maître, le professeur Dieulafoy[3]. La médecine pragmatique doit suivre ces préceptes et se servir de toutes les méthodes d'examen. Elle appliquera aussi bien l'ausculta-

1. Gustave LE BON. — *Philosophie et religion. Leur évolution nouvelle : le pragmatisme* (« L'Opinion », 11 avril 1908).

2. Claude BERNARD. — *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, édition de 1903, p. 350.

3. DIEULAFOY. — *Manuel de Pathologie interne*, 15e édition, 1908, t. I, p. 45.

tion que les notions les plus récentes sur l'immunité et fera le diagnostic par la déviation du complément, s'il est prouvé que la réaction de Wassermann a une valeur spécifique. Elle doit accepter tout, sauf les théories dénigrantes, stériles et impuissantes des rationalistes, qui mènent à l'indifférence et au scepticisme.

Si le pragmatisme est désirable partout en médecine, il doit surtout s'appliquer à la thérapeutique, cette conclusion logique, pratique et active de la clinique.

La thérapeutique pragmatique utilise toutes les médications qui soulagent les malades, quelles que soient leurs origines. Elle n'a aucun amour-propre et juge seulement d'après les résultats obtenus.

Elle a recours à la thérapeutique du passé, où, à côté du repos au lit et de la diète qui datent des premiers âges de la médecine, elle puise des médications excellentes comme l'émission sanguine locale et le cautère si utile dans les cardiopathies. Elle y trouve quelques merveilleuses drogues, comme le colchique, ce remède de la goutte qui date de plusieurs centaines d'années, comme le mercure, comme la digitale, etc.

Elle a recours aux diverses pharmacopées, pharmacopée suisse, anglaise et américaine, etc., riches en substances précieuses, voire même à la pharmacopée homœopathique où se trouvent quelques bons médicaments.

Elle a recours aux sciences chimiques, physiques, naturelles et biologiques. Elle utilise les progrès synthétiques de la chimie organique, les progrès de la physique, les progrès de la chimie physique, les émanations de la matière, les rayons X, le radium, les colloïdes, l'ionisation médicamenteuse, les plantes indigènes et exotiques, ainsi que toutes les découvertes de l'école pastorienne.

Elle a recours à la physiologie et traite les troubles

du fonctionnement des glandes par l'opothérapie physiologique.

Elle a recours à la cinésothérapie, à la physiothérapie, à la climatologie et aux cures hydro-minérales.

Elle a recours aux très petits moyens, s'il le faut, petits moyens qui produisent souvent de si grands effets sur les malades, et, convaincue de l'importance des détails, elle ne néglige jamais de les indiquer.

Elle a recours à la diététique, mais à une diététique basée sur l'expérience, ennemie des régimes draconiens, tenant toujours compte de la physiologie digestive et de la physique alimentaire.

Elle individualise le traitement pour chaque cas particulier, et se garde bien de toute systématisation impossible à comprendre avec la diversité que l'hérédité et les acquisitions pathologiques impriment à chaque cas morbide. Loin de partager l'avis de ceux qui prétendent qu'il est criminel de parler de terrain en médecine, elle tient le plus grand compte du terrain naturel et du terrain pathologique.

Elle est, enfin, convaincue de l'influence énorme du moral sur le physique, et elle joint la psycothérapie aux diverses médications. Elle ne traite pas l'homme souffrant comme un lapin ou un cobaye, et elle agit bien plus sur son sentiment que sur sa raison. Elle est la vendeuse d'espoir, pleine de promesses, n'arrivant jamais les mains vides devant la détresse humaine, disant toujours oui et jamais non. Elle exerce « le sacerdoce humanitaire » dont parle le professeur Albert Robin, dans sa belle leçon d'ouverture du cours de clinique thérapeutique. Le malade qui s'adresse à elle voit s'élargir « le lambeau d'espérance » qui l'attache encore à la vie.

La thérapeutique pragmatique n'est pas un recul dans la recherche de la vérité médicale. En attendant l'heure encore lointaine de la solution scientifique de tous les problèmes médicaux, elle est une

force en évolution, agissante, toujours à l'avant-garde du progrès. Elle ne cesse de chercher le nouveau, s'il lui est utile, acceptant même les théories si elles sont un instrument d'action et de résultats, quitte à les délaisser ensuite. En un mot, la thérapeutique pragmatique, sur laquelle je me propose de revenir plus longuement par la suite, est la thérapeutique du sens pratique de l'action.

Société de Thérapeutique, 24 juin 1908.

II

LA PHILOSOPHIE DE M. BERGSON[1]

par M. ANDRÉ CHAUMEIX

M. Henri Bergson compte, d'un avis unanime, parmi les maîtres de la pensée contemporaine. Il enseigne depuis un peu plus de vingt années, et l'influence qu'il a exercée sur la jeunesse dans les lycées d'abord, puis à l'Ecole normale supérieure, enfin au Collège de France, où il occupe aujourd'hui une chaire, est déjà profonde. Servi par d'admirables dons de professeur et d'écrivain, par une parole précise, un style limpide, précis, parfois même poétique, il joint à la culture d'un lettré une vaste érudition scientifique et de rares qualités d'analyse. Dans les études psychologiques comme dans la spéculation métaphysique, il a apporté un esprit nouveau. Sa doctrine a passé peu à peu les frontières du monde des philosophes où elle est née pour se répandre dans le public. Aujourd'hui, de côtés très divers, on se tourne vers la philosophie de M. Bergson. Les catholiques le lisent ; les pragmatistes s'en servent ; les

1. *L'Evolution créatrice*, par H. Bergson. — 1 vol. in-8, Paris, Félix Alcan.

M. André Chaumeix a publié, dans les *Débats* du 24 mai 1908, l'importante étude qu'on va lire sur la philosophie de M. Bergson, et qu'il veut bien nous autoriser à reproduire. Cette philosophie se rapproche du pragmatisme par certains points et en diffère par d'autres. Nous y avons fait allusion dans le cours de nos précédents chapitres. M. Chaumeix en a donné le plus lumineux exposé.

socialistes l'étudient. Au début d'une récente étude, on pouvait écrire ces mots caractéristiques [1] : « Je ne crois pas me tromper en disant que le nouveau livre de M. Bergson aura autant d'importance dans l'histoire de la philosophie que *la Critique de la Raison pure.* »

Il est naturel que le public cultivé, et ami de la philosophie plutôt que philosophe, réclame de connaître cette doctrine. Il serait aussi naturel de refuser de la décrire dans la forme restreinte d'un article de journal. On ne résume pas une œuvre qui représente trente ans de pensée. C'est Mme de Staël, dit-on, qui demandait un soir à Fichte après dîner de lui expliquer en « deux mots » ce qu'était le moi et le non-moi. Parole charmante d'une femme dont l'esprit était avide de connaître. Une curiosité vraie ne pourrait se satisfaire que par la lecture complète des trois livres que M. Bergson a publiés, et dont chacun a été le résultat de dix ans de labeur et de méditation. C'est donc à eux qu'il faut renvoyer le lecteur. Le premier, ***Essai sur les données immédiates de la conscience*** (1889), contient déjà en germe toutes les idées de M. Bergson : il semble qu'il n'ait eu qu'à les approfondir et à les développer. Le second, ***Matière et Mémoire*** (1896), est peut-être celui qui demande au lecteur profane le plus grand effort, et la lecture pourrait n'en être entreprise qu'en dernier lieu. Le troisième, qui a paru il y a un an, ***l'Evolution créatrice*** (1907), rassemble toute la doctrine et aborde dans toute son ampleur le problème métaphysique. Tout ce que l'on peut tenter ici, d'après ces trois volumes, et surtout d'après le premier et le troisième, c'est un exposé des idées directrices de M. Bergson, c'est une « approximation » faite d'une manière qui

1. G. SOREL, *Le Mouvement socialiste.* D'autres études ont paru dans la *Revue de philosophie*, la *Revue de Métaphysique et de Morale*, le *Mercure de France*, le *Bulletin de la semaine*, etc. V. aussi G. Rageot : *Les savants et la philosophie.* Paris, Félix Alcan.

ne sera peut-être pas proprement philosophique et pour laquelle il faut demander par avance l'indulgence des philosophes.

*
* *

L'étude des sciences, la lecture même rapide des philosophes a créé de nos jours pour chacun une certaine manière de se représenter le problème métaphysique. Ce serait une curieuse entreprise que de chercher la figure que peut faire le monde dans l'imagination d' « un honnête homme » d'aujourd'hui. On verrait que l'idée d'un système rationnel, emprunté aux sciences, est la notion essentielle de nos représentations philosophiques. La face changeante de l'univers, la complication infinie des phénomènes physiques et chimiques nous paraissent refléter quelque principe immuable, quelque loi éternelle. Comme l'observation de la vie et l'étude de la biologie nous obligent à tenir compte du changement, nous parlons bien de l'écoulement des choses, du « devenir », mais nous pensons que c'est là seulement l'apparence, et que le monde est au fond un système tout constitué, ordonné, logique et en dehors du temps 1. Nous n'aimons pas l'idée d'un perpétuel mouvement, de choses continues qui se transforment les unes dans les autres ; nous sommes à l'aise au contraire avec ce qui est clair, bien divisé, symétrique, composé. Ainsi le veut notre raison, et nous la tenons pour souveraine : quel que soit l'univers, elle nous semble de force à l'embrasser. Elle le conçoit tout naturellement construit selon sa logique, à peu

1. En réalité, la science tient bien compte du temps. Mais le premier ouvrage de M. Bergson (*Essai sur les données immédiates de la conscience*) est précisément consacré en grande partie à montrer que le temps scientifique ne *dure* pas et se distingue profondément de la durée réelle telle qu'elle est perçue par notre conscience.

près sur le modèle d'une vaste machine. Elle imagine un principe qui a créé, et des choses qui sont créées une fois pour toutes. Il y a quelque part un plan tout fait, un système mécanique achevé : tout le savoir humain consisterait à l'épeler lettre par lettre, à le retrouver peu à peu grâce à l'effort de notre raison

De ces habitudes d'esprit, la plupart sont très anciennes. Nous devons aux Grecs notre belle confiance dans la raison et le langage. Ces merveilleux artisans et ces grands raisonneurs n'ont jamais admis que le cours du monde pût être différent de ce que concevait leur intelligence. Pour eux, tout effort de pensée consiste à faire rentrer l'univers dans les cadres de la raison, et ainsi on peut dire que pour eux la science a presque plus de réalité que la réalité elle-même. Cette métaphysique est si naturelle à l'esprit qu'elle se retrouve au fond des théories modernes. Sans doute, nos connaissances se sont précisées. Nous ne représentons plus, par exemple, le galop d'un cheval, comme faisait le sculpteur du Parthénon, par une seule attitude caractéristique. La photographie instantanée nous permet de saisir un très grand nombre d'attitudes. Mais, dans les deux cas, nous n'arrivons à nous représenter le mouvement que par l'immobile ; nous prenons des vues sur la réalité changeante, nous considérons des stations de l'immuable, et quelque chose nous échappe, c'est la durée. C'est que la méthode de notre raison est restée la même ; notre logique considère toujours des parties distinctes, immobiles, qu'elle agence ensemble comme les parties d'une machine. Même lorsqu'il a paru un philosophe qui a prétendu considérer l'évolution du monde et retracer le cours de l'universel devenir, il n'a pu réussir dans son entreprise. Au lieu de suivre le cours du temps, Spencer a regardé la réalité telle qu'elle est dans sa forme actuelle, il l'a divisée en fragments, puis il l'a recomposée. Il a refait l'évolution avec des frag-

ments de l'évolué, au lieu de montrer la création elle-même. Entre l'évolution et l'évolué, entre la création qui se fait et la création qui est faite, il y a la même différence qu'entre un poème écrit et l'inspiration du poète au moment où il produit son œuvre. Le poème est déjà quelque chose d'immobile, de mort, que la raison, la logique, la méthode scientifique peuvent examiner, diviser, expliquer même dans une certaine mesure. Mais comment rendre compte du travail créateur, de l'inspiration vivante ? La logique y est impuissante : elle n'arrive pas à rendre compte de tout, et c'est plutôt ici le rôle de la sympathie et de l'intuition.

Toutes nos habitudes d'esprit, toutes les exigences de notre logique, nous poussent à l'étude du poème et nous interdisent celle de l'inspiration. Toute la philosophie de même porte sur une image du monde déjà faite, qu'elle essaye de recomposer selon les lois de la logique, comme si la connaissance intellectuelle était un absolu, et comme si l'élément qui lui échappe toujours, le mouvement, l'évolution, la durée vivante, ne comptait pas. On pourrait dire, dans une formule un peu simpliste, que l'originalité de M. Bergson est précisément d'avoir renversé les termes du problème. Il reconnaît la valeur des études logiques, de la connaissance rationnelle que l'on peut prendre du poème : mais c'est à la source même de l'inspiration que, par un magnifique effort d'intuition, il entend se placer. Il rompt ainsi avec la tradition mécanistique qui veut reconstruire l'univers sur le modèle de ce que la raison fabrique. Il proclame la souveraineté de l'intelligence dans son domaine propre, qui est la science pratique, l'invention industrielle, le monde matériel, mais il lui dénie le pouvoir de spéculer sur ce qui n'est pas matière, et c'est à d'autres facultés qu'il demande le secret de la vie.

***

Des études scientifiques approfondies ont permis à M. Bergson de procéder d'abord à une description des différents phénomènes vivants, et de tenter, à la lumière même des données de la science, une explication de la raison humaine. Les théories transformistes sont, dans l'état actuel de nos connaissances, généralement admises, au moins comme une interprétation de la réalité et quelles que soient les hypothèses que l'on préfère sur les causes de la vie. Elles traduisent en effet des relations de parenté idéale ; elles rendent bien compte de l'évolution des espèces. Il est vrai qu'elles ne rendent compte de cette évolution même que par des hypothèses incomplètes comme celle des variations insensibles ou des variations brusques. Et puisqu'il faut bien partir d'une hypothèse, M. Bergson admet à l'origine un *élan vital*, principe d'essence psychologique et non mécanique, qui anime le monde. A un certain moment, un courant de vie a pris naissance, traversant les corps qu'il a organisés tour à tour, passant de génération en génération, se divisant entre les espèces et les individus. Comme le vent qui se partage dans un carrefour en courants divers, cette force grandiose a animé des espèces. Il semble que son effort ait consisté sur notre planète à emmagasiner de l'énergie solaire pour la dépenser. Mais tandis que la plante absorbe sur place l'énergie nécessaire que lui fournit le monde organisé, l'animal utilise l'énergie déjà élaborée par la plante et s'est libéré de l'immobilité. Ainsi le monde végétal et le monde animal représentent deux expressions différentes du principe vital. Dans le monde animal même, il y a eu bien des lignes d'évolution divergentes. On peut en gros se représenter un animal supérieur comme un organisme constitué par un système nerveux installé sur des appareils de digestion, de respiration, de

circulation destinés à le réparer et à le protéger, et plus ce système nerveux se développe, plus il suppose la possibilité d'une activité libre. Mais tout ne s'est pas développé d'un mouvement uniforme et harmonieux. Tandis que certains animaux enfermés en leurs carapaces demeuraient dans un demi-sommeil, d'autres devenaient de plus en plus mobiles.

L'impulsion première qui lança la vie dans le monde s'est manifestée surtout sur deux voies différentes, chez les insectes, et chez l'homme. Elle a réussi à former l'instinct des fourmis et des abeilles, tandis que dans la voie le long de laquelle se sont développés les vertébrés, elle s'épanouissait en intelligence. Mais l'intelligence n'est pas plus un perfectionnement de l'instinct que l'animal n'est un perfectionnement de la plante. Dans des pages d'une remarquable précision, M. Bergson fait voir que la vie végétative, la vie animale, la vie raisonnable ne sont pas, comme l'ont cru les anciens et comme on l'a souvent répété depuis eux, des degrés successifs d'une même tendance. Ce sont les directions différentes d'une même activité. De même que l'élan vital a quelquefois choisi des procédés similaires pour tourner des difficultés pareilles dans des espèces non voisines et qu'il a formé par exemple l'œil de certains mollusques analogue à l'œil humain, de même il a, dans d'autres cas, abouti à des procédés dissemblables. Instinct et intelligence sont séparés par une différence non de degré, mais de nature. Ils représentent des solutions diverses d'un même problème, et ce problème c'est la nécessité de vivre dans le monde matériel.

Pour permettre à l'être vivant de se nourrir, de se défendre, la nature a usé de deux moyens. Tantôt l'animal trouve à sa portée les instruments appropriés, il a ses propres membres, complexes dans leur formation, merveilleusement simples dans l'action,

Tantôt il devient nécessaire, et c'est le cas pour l'homme, de fabriquer des objets artificiels, des outils. L'insuffisance même des moyens physiques de l'homme semble à M. Bergson un document préhistorique en faveur de sa thèse : cette faiblesse naturelle, c'est le congé définitif que l'instinct reçoit de l'intelligence. C'est l'aveu que la nature a trouvé un autre moyen que l'instinct d'assurer la vie et l'activité humaine. L'intelligence est donc une annexe de la faculté d'agir ; elle est l'adaptation de l'être humain aux conditions d'existence qui lui sont faites : elle lui permet de se mouvoir parmi les choses extérieures, d'en connaître les qualités, d'en découvrir les rapports, dans une certaine mesure de les prévoir. Formée sur le moule du monde matériel, elle guide notre action, comme l'instinct guide celle de l'animal. En un sens, elle est inférieure à l'instinct, mais elle a cependant un grand avantage : l'instinct demeure forcément spécialisé ; l'intelligence infiniment plus souple, pouvant fabriquer n'importe quel objet, servant à n'importe quel usage, enrichit indéfiniment celui qui la possède. L'animal se meut automatiquement dans le même cercle. L'homme a pu étendre indéfiniment son activité : il a créé les sciences ; il a fait des découvertes industrielles dont la répercussion est de plus en plus grande sur les conditions de la vie. Pour tout dire, alors que partout ailleurs dans le monde animal, l'élan de sa vie aboutissait à une oscillation sur place, à une variation sur le thème de la routine, il a réussi à fabriquer avec l'homme une mécanique qui a triomphé du mécanisme, un instrument de liberté. En ce sens, il est juste de parler de la royauté de l'homme dans la création. Si le monde n'a pas été fait pour lui, et s'il est inexact de parler d'un plan tout préparé qu'aurait suivi l'élan vital, il est bien vrai que l'homme représente le succès unique qu'a remporté la vie à un moment donné de l'évolution.

*
* *

On comprend dès lors ce que l'intelligence humaine peut et ce qu'elle ne peut pas. Sœur de la matière, elle réussit toutes les fois qu'il s'agit de connaître quelque chose de matériel ; elle en porte l'empreinte. Notre logique triomphe dans la géométrie, parce qu'il y a complète harmonie entre la pensée logique et la matière inerte ; elle s'exerce partout où elle a pour objet principal le solide inorganisé, partout où elle peut se représenter facilement des choses séparées, discontinues, immobiles, partout où elle peut décomposer un tout en ses parties, et recomposer le tout avec les parties. Mais elle ne suffit pas, elle échoue quand elle prétend nous dépeindre la vie. C'est qu'elle est elle-même un aspect de la vie, un produit de l'évolution ; elle ne peut donc nous renseigner sur cette vie, ni sur cette évolution. La partie ne peut expliquer le tout, le galet laissé sur la plage ne dessine pas la forme de la vague qui l'apporta. Nous pensons pour agir, et la pensée coulée dans le moule de l'action nous renseigne, car l'action est une nécessité. Mais la spéculation est un luxe pour lequel l'intelligence n'a pas été faite.

Aussi, dès que nous essayons d'étendre nos procédés de raisonnement plus loin que la matière, nous aboutissons à toutes sortes de difficultés. Ces procédés, qui fonctionnent si bien dans les sciences, y sont cependant de moins en moins assurés, à mesure que l'objet de la science se rapproche de la vie. Rigoureusement applicable en géométrie, en physique, en chimie, bien que déjà ici il faille tenir compte de certaines forces, ils sont d'un usage moins parfait dans les sciences naturelles, et le raisonnement n'a réussi encore à amener aucune découverte dans la biologie. Et que dire, si l'on passe à l'étude de l'esprit, à la psychologie ? L'intelligence, avec présomption et rigueur, applique encore hardiment ses procédés,

mais ils ne sont pas faits pour cet usage, et on s'en aperçoit bien aux résultats. L'histoire de l'hygiène et de la pédagogie, écrit M. Bergson, en dirait long à cet égard : les erreurs, souvent persistantes et qui déconcertent les générations une fois qu'elles sont aperçues, tiennent à l'obstination de notre esprit à traiter le vivant comme l'inerte, et à penser toute réalité sous forme de solide définitivement arrêté. Les Grecs de l'école d'Elée s'étaient déjà plu à montrer que le raisonnement aboutissait à nier le mouvement. D'autres problèmes, comme celui de la liberté, que M. Bergson a particulièrement étudié, sont nés de cette habitude d'appliquer à notre esprit les lois que nous appliquons à la matière. Les exigences de la vie pratique nous ont suggéré des manières de penser et de parler qui nous trompent à la fois sur ce qui se passe dans les choses et sur ce qui est présent à notre esprit. Ainsi la plupart des systèmes se heurtent à des difficultés insurmontables, la raison finit généralement par s'incliner devant quelque chose qu'elle déclare lui échapper. Les plus récents efforts des plus grands philosophes ont porté à la métaphysique des coups terribles. Kant limite la connaissance au monde des phénomènes et interdit à l'intelligence le monde des choses en soi. Spencer s'arrête devant l'inconnaissable. Toute philosophie première semble impossible, et l'intelligence proclame dès qu'elle ne comprend pas, qu'il existe de l'incompréhensible, de l'inaccessible. C'est, après trop d'orgueil, trop de modestie.

M. Bergson pense que la métaphysique est possible, que la connaissance de la vie ne nous est pas interdite. Seulement ce n'est pas à notre intelligence toute seule qu'il faut s'adresser. C'est aussi à l'intuition. Nous serions incapables de spéculation, si nous étions de purs géomètres. Mais à l'intelligence se mêlent d'autres facultés. Il existe encore en nous une certaine part d'instincts, des dons intuitifs, une sorte de

connaissance par la sensibilité et la sympathie qui se manifeste par exemple dans les phénomènes artistiques, toutes sortes de facultés complémentaires un peu endormies en nous, plus vives cependant chez certains êtres que chez d'autres, que nous pouvons, que nous devons utiliser. L'instinct est sympathie et s'il pouvait réfléchir sur lui-même, il nous livrerait bien des secrets. C'est un effort difficile que d'éveiller en nous l'intuition : par cette discipline notre entendement se dépassera lui-même. Une pareille philosophie sera l'œuvre de l'avenir et de plusieurs générations. Comme les sciences, elle pourra se constituer par l'apport que chacun y pourra faire, par les découvertes de chacun en lui-même sur des points spéciaux. A M. Bergson revient le mérite d'avoir défini la méthode, et d'avoir à force de méditation et d'art dans l'expression, donné l'exemple. La philosophie généralement croyait pouvoir étudier la vie du tout, avec l'intelligence qui est une partie. M. Bergson a montré que l'intelligence, partie du tout, était parfaite pour étudier une partie correspondante qui est la matière. Mais pour étudier la vie, ce n'est pas l'esprit seul qu'il faut appeler, c'est tout soi-même, toute sa personne, son esprit, sa sensibilité, son instinct, tout notre être.

*

L'intuition nous permet ainsi de sentir ce que l'intelligence, on l'a vu, n'arrivait pas à saisir : l'intuition nous révèle ce que c'est que quelque chose qui *dure* [1]. Nous n'avons qu'à nous observer nous-mêmes.

1. Il est impossible d'entrer ici dans des développements. Mais il faut remarquer que l'analyse de l'idée de temps et la découverte de la *durée* sont essentielles à la philosophie de M. Bergson. C'est par là qu'il a commencé, et la méthode qui implique la notion de la *durée vécue*, profondément différente du temps dont on parle d'habitude, est partout présente dans sa doctrine.

en oubliant autant que possible tout ce qui est image, et les mots mêmes qui sont aussi des images. Nous éprouvons que la vie de notre esprit est faite d'une série d'états, désirs, idées, volontés qui changent sans cesse, qui se pénètrent les uns les autres et que nous ne distinguons que par habitude de langage. Sentiments, désirs, idées sont des vues artificielles que nous prenons sur une réalité mouvante. Nous nous exprimons comme si c'étaient des objets séparés, et quand nous parlons de leur devenir, du temps, nous pensons à des instants séparés qui s'additionnent les uns aux autres. Autant d'images inexactes. Nous sommes ici dans un monde où les choses ne sont pas dans l'espace, où il n'y a pas d'espace, où il n'y a pas de choses définies ; il n'y a qu'un flux perpétuel. Notre esprit grandit, mûrit, s'invente lui-même à mesure qu'il dure. Exister, c'est changer, changer, c'est se mûrir, se mûrir, c'est se créer indéfiniment soi-même. La durée est l'étoffe même de la vie, et elle indique une possibilité de création libre.

Ce courant vital qui nous traverse et nous anime est très peu si on le compare à la force grandiose qui a donné son impulsion au monde. Mais il nous aide à nous en faire une idée. L'*élan vital* est quelque chose comme notre esprit, quelque chose qui progresse, qui dure. M. Bergson le compare tantôt à un jet de vapeur qui jaillit, tandis que les gouttelettes se condensent autour de lui, tantôt à une gerbe qui s'élance alors que retombent autour d'elle les formes diverses qu'elle a créées. Ces comparaisons nous permettent de comprendre ici en gros ce que M. Bergson a longuement analysé dans son ouvrage. C'est que tout a une origine commune, le principe vital. La matière elle-même vient de ce principe, mais elle n'est pas l'élan vital au moment où il s'élance, et où il crée ; elle est au contraire comme les gouttelettes qui se condensent, comme les fragments de la gerbe qui retombent. Tandis que la vie est quelque chose qui avance, qui

se fait, la matière est au contraire quelque chose qui se défait. Et si une comparaison un peu simpliste pouvait préciser, on dirait que la vie est comme un corps qui monte, tandis que la matière représente des parties détachées de ce corps qui retombent. La vie est un mouvement, la matérialité en est un autre : le second contrarie le premier. Mais le premier triomphe tout de même : il fait quelque chose de la matérialité qui le gêne, et c'est l'organisation, ce sont les espèces vivantes.

L'histoire de l'univers est l'histoire de cette lutte superbe. L'élan vital est toujours contrarié par la matière, et s'il en triomphe, ce n'est pas sans une dépense considérable d'efforts souvent vains. Il a procédé sur notre planète d'une manière qu'il n'a peut-être pas employée ailleurs : il semble que la vie soit suspendue à toutes les étoiles, et qu'elle puisse apparaître ailleurs différente de ce qu'elle est sur la terre. Telle que nous la connaissons, elle n'est pas toujours ordonnée, ou plutôt, elle ne suit pas notre ordre logique et c'est pourquoi nous sommes tentés d'y voir ce que nous nommons désordre, et ce qui est en réalité un autre ordre. Nous ne retrouvons notre logique que lorsque nous considérons cette vie congelée, ces fragments solidifiés qui sont la matière. Pour reprendre la comparaison du poème, notre science s'applique très exactement au texte où nous retrouvons des divisions, de la composition, où nous pouvons faire des études et des statistiques sur l'emploi des mots, la variation des adjectifs : mais malgré la valeur et la vérité de nos observations sur le poème, l'inspiration a été autre chose : elle est intuition, enthousiasme. La vie même comme l'inspiration est création : l'univers n'est pas quelque chose de tout fait : il se fait sans cesse, il est comme un continuel jaillissement, il est vie incessante, action, liberté. Et la création ainsi conçue n'est pas un mystère, car nous l'expérimentons en nous dès que nous agissons

librement. Une telle doctrine n'ouvre pas seulement de larges horizons. Elle nous donne aussi plus de force pour agir et pour vivre. Il faut citer ici la belle page de M. Bergson :

« Nous ne nous sentons plus isolés dans l'humanité, l'humanité ne nous semble pas non plus isolée dans la nature qu'elle domine. Comme le plus petit grain de poussière est solidaire de notre système solaire tout entier, entraîné avec lui dans ce mouvement indivisé de descente qui est la matérialité même, ainsi tous les êtres organisés, du plus humble au plus élevé, depuis les premières origines de la vie jusqu'au temps où nous sommes, et dans tous les lieux comme dans tous les temps, ne font que rendre sensible aux yeux une impulsion unique, inverse du mouvement de la matière, et en elle-même indivisible. Tous les vivants se tiennent, et tous cèdent à la même formidable poussée. L'animal prend son point d'appui sur la plante, l'homme chevauche sur l'animalité, et l'humanité entière, dans l'espace et dans le temps, est une immense armée qui galope à côté de chacun de nous, en avant et en arrière de nous, dans une charge entraînante capable de culbuter toutes les résistances et de franchir bien des obstacles, même peut-être la mort. »

***

La philosophie de M. Bergson apporte ainsi une théorie de la vie et une théorie de la connaissance qui se tiennent l'une l'autre. Si l'on voulait exprimer en quelques formules ce qu'elle nous apprend, on pourrait dire qu'elle contient une conception de l'intelligence humaine et de la science, définies et contenues dans le domaine de la matière ; — une conception de la métaphysique qui par l'intuition nous introduit dans la vie spirituelle et nous permet d'aller avec tout notre être à la connaissance de la vie : — une conception enfin de

l'univers considéré comme la manifestation d'un principe spirituel. M. Bergson parti de l'étude des mathématiques, formé par vingt années de travaux scientifiques, a pu montrer la valeur de la science s'exerçant sur la matière, et dépasser la connaissance scientifique par l'intuition de la vie. Il continue, selon une méthode profondément originale, la tradition idéaliste de Ravaisson et de M. Boutroux. Il prend la science tout entière, il la retient comme un ensemble de vérités constatées ou démontrées s'appliquant à certaines parties de l'univers et établies en vue de certaines fins pratiques. Puis il demande à la métaphysique de nous renseigner non plus sur telle ou telle partie de l'univers, mais sur la vie même, et il attend cette connaissance de l'ensemble des facultés humaines, car nous vivons dans l'absolu, nous pouvons le sentir, nous portons quelque chose de lui en nous. Ainsi, l'intelligence voit sa souveraineté limitée, mais l'homme voit sa puissance accrue ; car, pour constituer la métaphysique, ce n'est pas à des hypothèses, à la logique, à l'imagination que M. Bergson fait appel : c'est à l'expérience. Les méthodes scientifiques, illégitimement transportées dans le domaine de la métaphysique, sont replacées avec précision dans les cas où elles ont toute leur valeur. Le spiritualisme, suspendu par d'autres philosophes au-dessus de la terre, est ramené à l'expérience. La scolastique, qui tendait à prévaloir depuis de nombreuses années, tirait la métaphysique des sciences et prétendait expliquer le tout, mécaniquement, comme s'explique cette partie du tout qui est la matière. La philosophie bergsonienne montre comment l'explication scientifique est tout entière vraie pour la partie de l'univers à laquelle elle s'applique, mais ne peut s'appliquer au tout. Et dans l'univers, souvent présenté jadis comme un mécanisme, c'est la liberté et la spiritualité qui rentrent. L'avenir nous apprendra quelle sera la

fortune d'une méthode qui fait entrevoir tant de perspectives et quelle influence elle exercera. S'il est permis de formuler en terminant un vœu, c'est que M. Bergson continuant ses beaux travaux, entreprenne maintenant de chercher quelles conséquences pratiques peuvent être induites de sa doctrine pour la science des mœurs, la vie sociale, et pour ce que les philosophes appellent l'éthique.

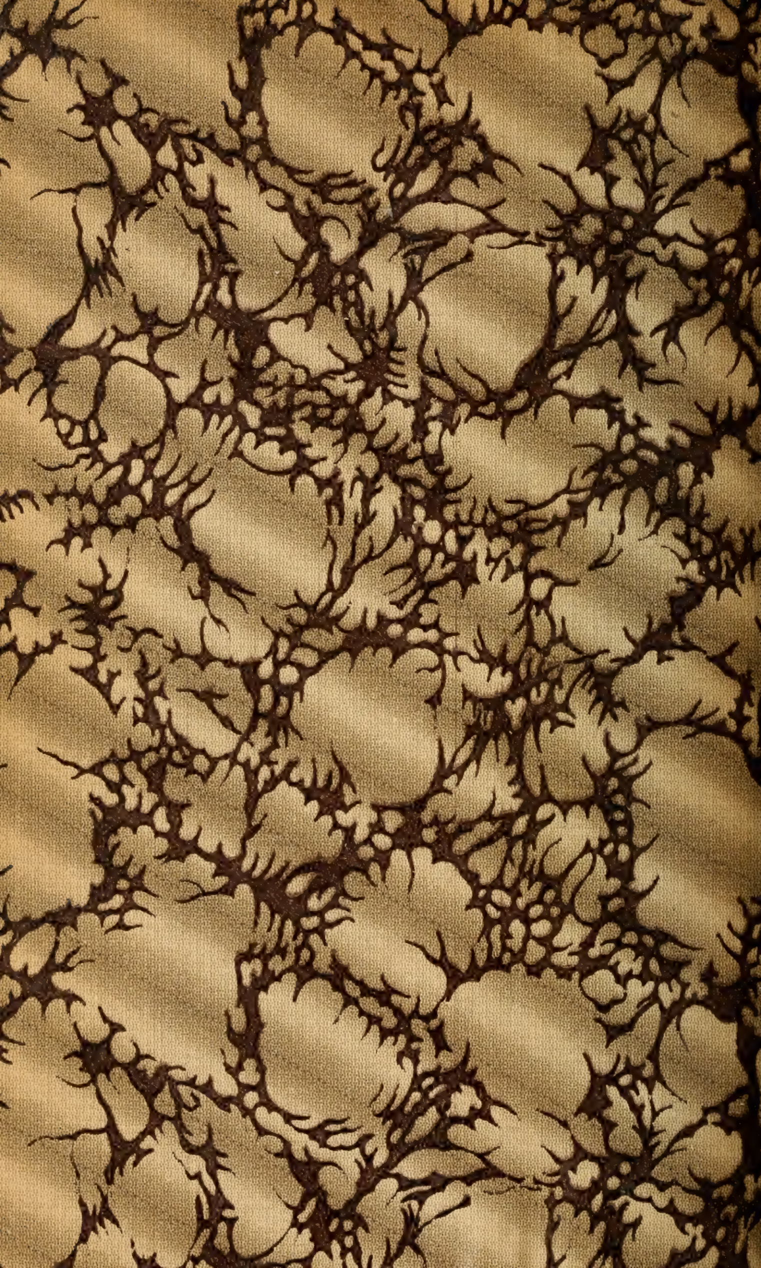
Journal des Débats du 24 mai 1908.

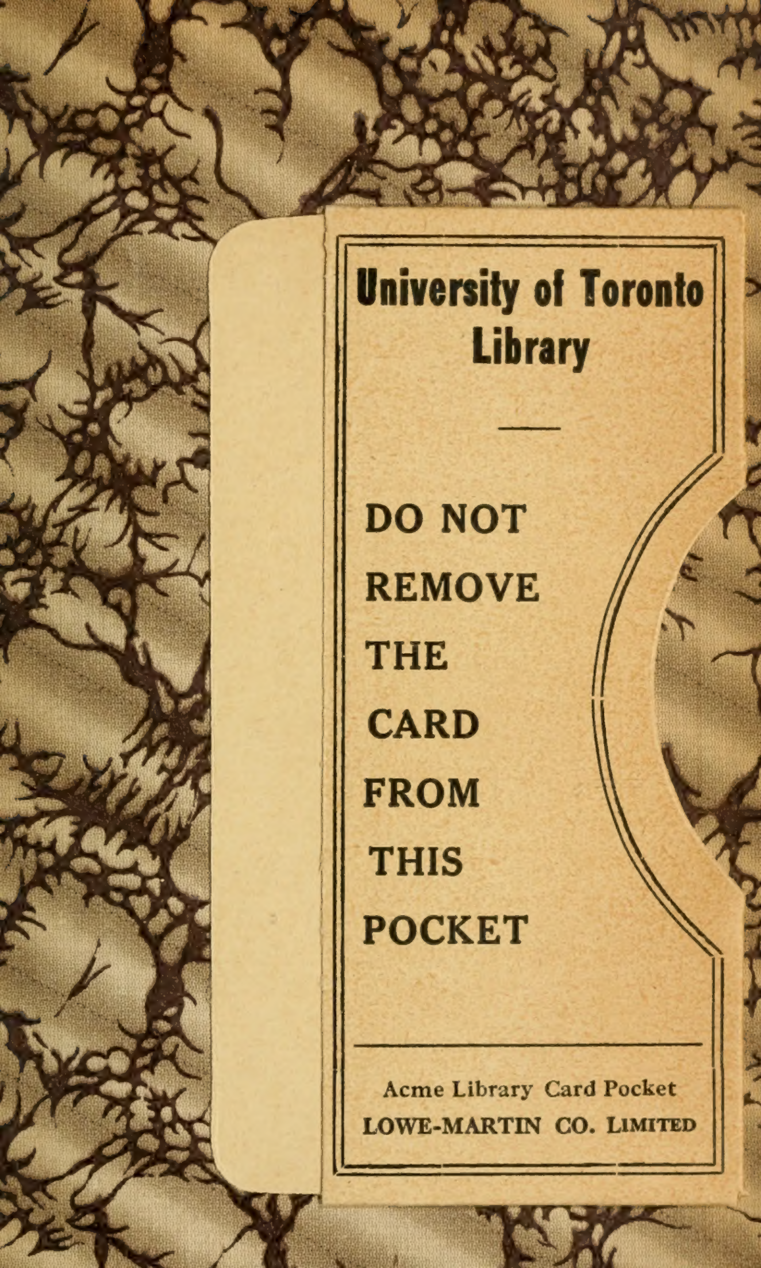
TABLE DES MATIÈRES

III. — MODERNISME

IV. — APPENDICE

Paris. — Typ. Ph. Renouard, 19, rue des Saints-Pères. — 38040.




University of Toronto
Library
DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET
Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

